حضرت امام الجن والانس علي بن موسى الرضا ع

طبيب منتجز طب

النار وهي حارة يابسة والهواء وهو حار رطب والماء وهو بارد رطب والارض وهي باردة يابسة

كتاب المعارف في شرح الصحائف للسيد شمس الدين السمرقندي في علم الكلام

مرجز طب

اول زنكونات عقل و جانست
واندرپی او نه فلک گردانست
زين نه جو گذر كنی جهار ...
پس معدن و ...

ليس لوجوده بداية
ولوجوده نهاية

ليس لوجوده بداية ولوجوده كفاية

تمام كتابه

منزجه

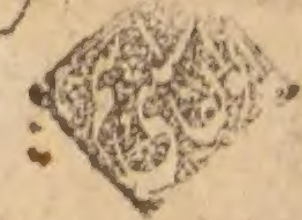
بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر وتمم بالخير

الحمد لله الذي ليس لوجوده
بداية ولا لجوده نهاية وله في كل شيء آية
والصلوة على محمد سيد المرسلين وخاتم
النبيين وعلى آله واصحابه الطاهرين وبعد
فان اجل المعارف واعلاها واشرف
المقاصد واولاها معرفة ذات الله تع
وصفاته والاستدلال عليها بآياته وقد
اتفق آراء اولي الالباب ان حكمة
رب الارباب في انشاء اولي النهى
وابداء ذوي الحجى انما هي العرفان
والاحسان اذ غير ذلك يلائمه الحاجة
والنقصان والكمال محبوب ان يعرف
مطلوب ان يعرف ولهذا فسروا تقييد
الملازق العبادة بالمعرفة في قوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون

على ان الظاهر انه مسموع والى الرسول
مرفوع وقد جاء في الاخبار القدسية
من كلام رب العزة كنت كنزا مخفيا
فاحببت ان اعرف لانهما ان الاستدلال
يكون على الوجه المعقول طبق كلام
الله تعالى وكلام الرسول اذا اشاهدا
فوق العقل والشرع عدالة ولا بينة
اقوى منهما دلالة وهما حجتان من الله تع
من تمسك بهما فقد اصاب وهدي ولا افتخار
لان شرف العلم اما لمنظومه او لمعلومه
ولا شرف للمنظوم فوق اليقين ولا معلوم
مثل رب العالمين وكتاب الصحائف جامع
لما ثبت بالحجج القطعية والدلائل اليقينية
على ما شهد به صريح العقل ودل عليه صحيح
النقل مع حجج المخالفين من الفلاسفة وغيرهم
وابطالها على اصولهم وقواعدهم ليلغي حسبان



المؤمنين ويقوي ايمان المصيبن اهل الحق
الا بابانة الصحة وازالة الشبهة فالتمس
جماعة من العلماء وطائفة من الفضلا
ان اكتب له شرحا وافيًا ببيانه كافيا للتبيا
مع زيادة ما يتوقف عليه الاتقان
وافادة ما يفتقد اليه الايقان
وسميته كتاب المعارف في شرح
الصحايف وسالت الهام الصواب
من الحكيم الوهاب قال الحمد لله الخ اقول
خطبة كل كتاب مفتتح كل باب ينبغي ان
يكون مناسبًا له بان يكون فيه اشارة الى
معظم اصوله ومجمل فصوله ومعظم اصو
الكلام ان الله تعالى واجب الوجود
لذاته واحد بذاته مبدع الماهيات بحكمته
وموجد الموجودات بقدرته وان محمدًا
سيد الكائنات وآله واصحابه ائمة



وقد كنت برهة من الزمان دهرًا من الاوان متحيرا في ظلمة
اراء المتفلسفين ومتعسفا في دجية اهواء المتكلمين حتى تبلج
صبح الحق وتمحص محض الصدق فهديت الى سبيل الرشاد
ودللت الى طريق السداد فوجدت اكثرهم كلماتهم مزيفة
واحسن مقالاتهم مزخرفا

المخلوقات وقد اشار في هذه الخطبة
الى هذه الجملة قوله استحق الوجود والوحدة
بالذات اي اقتضى حقيقته الوجود والوحدة
بذاته الابداع الاختراع وهو بناسب الحكمة والايجاد
القدرة وقد كنت برهة من الزمان
الى قوله مزخرفا هذه جملة مشتملة على
استعارات مرشحة وتطبيقات مرصعة
مع رعاية نظم الكلام على احسن النظام
وذلك لانه ذكر التحير في ظلمة ارائهم
والتعسف في دجية اهوائهم واورد
في مقابلة التحير والتعسف وجدان
المحجة والهداية الى سبيل الرشاد والدلالة
الى طريق السداد ورسم في مقابلة الظلمة
والدجية ظهور الصبح ووضوح الطريق
ثم ذكر وجدان كلماتهم مزيفة مزخرفة
فكانه كان حسبها في الظلمة نقية كريمة
فلما استضاء الصبح واستنار الحق فاذا هي

هذه المطابقة احدى المقابلتين ليست بمذكورة بل معلومة بقوله فاذا هي

الابانات ظلمة استعارة تخييلية والتحير ترشيحة

مزخرفة مموّهة فان قلت احسن سقالاتهم
قولهم الله تعالى واحد فكيف يقعان بسبب ذلك
الى الزخرفة قلت اضافة المقالات
الى ضميرهم يومي الى ما يختص بهم خليصة
الشي خالصة وعقليته نفيسه قوله على
فساد عقايدهم اي عقايد اليهود والنصارى
قال ورتبه على مقدمة الى قوله ففيها
فصلان اقول اجزاء العلوم ثلثة موضوعات
ومباد ومسايل اذ كل علم فرض فلا بدّ له
من احكام مقصودة من ذلك العلم تبيّن
فيه وقلما يذكر فيه ما لا يكون مقصودا
بالذات بل لبيان احكامه المقصودة فهو
على ضربين ضروري والضروري اما عام
يستعمل في العلوم كلها كقولنا النفي و
الاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والمعدوم
لا يتصف بالموجود او خاص بعلم او اكثر
كقولنا مساو المساوي مساو والكل اعظم

من الجزء فانهما من مقدمات الهندسة
وغير الضروري قد يكون مقصودا في علم
آخر مبينا فيه كقولنا زوايا المثلث مساوية
لقايمتين فانه من احكام كتاب اقليدس
وقد لا يكون وهو اما ان لا يكون مبينا
في علم اصلا ويأخذه المتعلم على طريق
الشك والانكار كقولهم غير المتناهي لا يزيد
على غير المتناهي او بيّن في ذلك العلم
في موضع آخر نعلم ان ما يذكر في العلم بعضه
مقصود بالذات وبعضه مقصود بالعرض
فالاشياء المقصودة بالذات هي المسايل
والمقصودة بالعرض هي المبادي ثم المسايل
لا بد وان تتعلق بشيء واحد او اكثر يندرج
في شيء واحد والا لما كان علما واحدا بل مسايل
متفرقة كمسايل علم الطب اذ لم يجعل معرفة
الادوية منه فانها متعلقة ببدن الانسان
من حيث انه يصح ويمرض وان جعلت منه فمسايل

الطب ح متعلقة ببدن الانسان من تلك الحيثية
والادوية من حيث انها ادوية لكن كل منهما
يرجع الى انه نافع في العلاج اما بان يكون
معالجا او معالجا به فذلك الشيء او الاشيا
يسمى موضوع ذلك العلم لان موضوع مسايل
ذلك العلم اي المحكوم عليه راجع اليه ثم شرطوا
ان يكون التعلق بعرض ذاتي
لذلك الشيء او الاشيا اي الذي ينشا من الذات
فلهذا عرفوا الموضوع بانه الذي يبحث في ذلك
العلم عن عوارضه الذاتية والاعراض ستة
اقسام ما يعرض لا بواسطة كالتعجب بالقوة
للانسان او بواسطة امر مساو كالضحك بالقوة
للانسان بواسطة التعجب بالقوة المساوي
للانسان او بواسطة امر اعم داخل كالحركة
له بواسطة انه جسم او بواسطة امر اعم خارج
كالحركة للابيض بواسطة انه جسم اذ الجسم
اعم من الابيض وخارج عنه اذ الابيض هو شيء

ذو بياض فقط او بواسطة امر اخص كالضحك
للحيوان بواسطة انه انسان او بواسطة امر
مباين كالحرارة للجسم بواسطة المسخن والثلاثة
الاول اعراض ذاتية والثلاثة الاخيرة
اعراض غريبة والحصر في هذه الاقسام بين
والحصر في الثلاثة ان ما لا بد للعلم ان
كان مقصودا منه فهو المسايل وغير المقصود
ان كان متعلق المسايل بالتفسير المذكور فهو
الموضوع والا فهو المبادي قوله وفيه مقدمة
المقدمة ما يتوقف عليه شيء من المباحث الآتية
قيل لا فرق بين المقدمة والمبادي وقيل
هي اعم من المبادي لان المبادي ما يتوقف عليها
المسايل بلا واسطة والمقدمة ما يتوقف المسايل
او المبادي بواسطة او لا بواسطة وهذا احسن
وقال المنطقيون المقدمة هي كل قضية يكون جزء
للحجة قال الفصل الاول في ماهية علم الكلام
التي تعلم على قانون الاسلام الا كان البحث في نفس

علم الكلام وهي فيه مسايله عن ذات الله تعالى
وصفاته واسمائه وعن احوال المخلوقات من
الملائكة والانبياء والاولياء والمطيعين والعاصين
في الدنيا والاخرى وعن احوال الجنة والنار
وما يتبعها على قانون الاسلام والمراد
بقانون الاسلام ما هو اصوله من كتاب
الله تع وسنة رسوله عم والاجماع والمعقول
الذي لا يخالفها فانه ايضا من اصول الاسلام
والفلاسفة ايضا يبحثون عن هذا الاشياء لكن على اصول
الفلسفة مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
والواحد لا يكون قابلا وفاعلا والامكان
صفة وجودية والعود ممتنع والوحي ونزول
الملك محال ونحوه بلا لحق فيكون الامتياز
بين الكلام والالهي ان الكلام على اصول
هذه الشريعة والالهي على اصول الفلسفة
فعلم مما ذكر ان حد علم الكلام انه علم يبحث
فيه عن ذات الله تعالى وصفاته واسمائه

واحوال

واحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على
قانون الاسلام فقولنا على قانون الاسلام
كالفصل وما قبله كالجنس والمراد
بذات الله تع هنا ذاته من حيث الصفات
اذ البحث عنها من هذه الحيثية من مسايل
علم الكلام لا ذاته من حيث هي فانها من
الموضوع والبحث عن الموضوع من المبادي
والذات قد يطلق على الذات من حيث
هي وعلى الذات من حيث كذا
فههنا ثلثة اشياء ذات الله تعالى
من حيث هي وذاته من حيث
الصفات كالذات من حيث
عدم التركيب والجوهرية
والعرضية وغير ذلك ونفس
الصفات والبحث عن الاول من المبادي
وعن الثاني والثالث من المسايل
فان قلت دلالة العام على الخاص غير ظاهرة

فكيف يجوز في التعريف قلنا يجوز بشرط
البيان كالناطق في تعريف الانسان
وقد بيّن بتعيين الموضوع وعلم
من ذلك الى اخر الفصل قد علم مما ذكر
في صدر هذا الفصل ان بحثنا في علم الكلام
انما تقع عن اوصاف ذاتية لذات الله تع
من حيث هي واوصاف ذاتية لذات
الممكنات من حيث انها محتاجة في احوالها
الى الله تعالى اما الاول فلان ذكر
صفات الله تعالى وحله سواء كانت
مع اعتبار الذات كالواجب والحي اولا
كالوجوب والحيوة مضافة يفهم منه
الموصوف من حيث هو فان الجمع المضاف
الى الشي يفهم منه العموم فيفهم الشي
بدون اعتبار شي من الجمع معه لامتناع
اضافة الشي الى نفسه والشي اذا
ذكر وحله يفهم من حيث

هو واما الثاني فلان احوال الممكنات
التي يبحث عنها في علم الكلام
بحسب الدنيا والاخرة احوال
مخصوصة معلومة يحكم بفيضانها
عن تاثير الله تعالى وذلك انما يكون
لحاجتها الى الله تعالى فيكون عروضها للممكنات
ناشئة عن جهة حاجتها الى الله تعالى
واذا علم ان بحثنا في علم الكلام عن اوصاف
ذاتية لذات الله تع من حيث هي وعن اوصاف
ذاتية لذات الممكنات من حيث
انها محتاجة الى الله تعالى علم في
ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن اوصافه
الذاتية وقد عرفت ثمه تفسير الذاتي فان قلت
قد ذكرتم ثمه ان الموضوع اذا كان اشياء يجب رجوعها
الى شي واحد منها اي شي يرجع اليه ذات الله تعالى
من حيث هو وذات الممكنات من حيث انها محتاجة الى الله تع
قلنا كلاهما يرجع الى الموجود

فان قلت قد عرفتم المقدمة بانها
التي يتوقف عليها شيئ من المباحث
وههنا جعلتم تعريف علم الكلام و
ما يتبعه من الموضوع مقدمة فاي شيئ
من المباحث يتوقف على ذلك
قلت البحث عن الكلام يتوقف عليه
لانه ما لم يعرف الشيئ لم يصر النفس طالبة
له

الفصل الثاني هذا الفصل
يشتمل على قسمة الموجودات على المذهبين
مذهب الفلاسفة ومذهب اهل الملة
كل ما يتصوره العقل الى قوله فهو الممكن
كل ما يتصوره العقل سواء كان
بالحقيقة او بوجه من الوجوه اما واجب
الوجود لذاته او ممتنع الوجود لذاته او ممكن
الوجود لذاته لانه لا يخلو من ان يقتضي ذاته
وجوده الخارجي اولا فالاول هو الواجب
تعالى وتقدس والثاني هو الممكن كالشمار اما

ان يقتضي [illegible] الخارجي [illegible]
كاجتماع النقيضين [illegible]
ولا رضب وحانبهما [illegible]
ذاته متساو من الوجود والعدم فان
قلت ان اردتم باقتضاء الوجود والعدم
في الواجب والممتنع اقتضاء كل منهما
وحده فههنا قسم آخر وهو ان يكون
مقتضيا لهما جميعا وان اردتم مطلقا
سواء كان وحده اولا فلا نسلم ان
ما يقتضي الوجود فهو واجب وانما
يقتضي العدم فهو ممتنع وانما يكون كذلك
ان لو كان اقتضاؤه اياه وحده قلت
نعني به وحده ولا يلزم قسم آخر لان
ما يقتضي الوجود والعدم يكون ممتنع
الوجود في الخارج ضرورة امتناع كون
الشيئ واجبا وممتنعا فيكون مندرجا
في قسمة ما يقتضي العدم لذاته لان

يصدقهما آخذ فان قلت لم لم تم في قسمة

الموجودات والممتنع ليس منها قلت

7 انما التزم لذياذه فايدة حصر المعاني

ومرادها واعلم ان قول الفلاسفة

ان الواجب ما يقتضي ذاته وجوده

يناقض مذهبهم ان وجود الواجب

عين ذاته اذ الشيء لا يكون مقتضيا

لنفسه والا يلزم تقدمه على نفسه

وكذا قول مشايخ اهل السنة

والمعتزلة الذين ذهبوا الى ان

وجود كل شيء عين ذاته مع انهم

صرحوا بان الواجب يقتضي ذاته وجوده

واجاب قوم بان وجود الواجب

وجود مخصوص فيكون مقتضيا للمطلق

وهو غيره وفيه بحث لان المطلق ان

كان وجود الواجب فوجوده عين ذاته

فان لم يكن فلا يكون مقتضيا لوجوده

انما يلزم من القسمة بالعرضة لا بالتقدم

ويلزم ايضا تركب ذات الواجب لان

المطلق جزء المقيد **قال** والممكن اما

جوهر او عرض الى قوله وهي للتنقل

بذاته **اقول** الممكن وهو الذي لا يقتضي

وجوده ولا عدمه اما جوهر او عرض لانه

ان لم يكن في الموضوع وهو المحل المقوم

للحال كما يجيء فهو الجوهر وان كان في

الموضوع فهو العرض ثم الجوهر

اما وضعي او غير وضعي والوضع

كون الشيء مشارا اليه اشارة حسية

بانه هنا او هناك سواء ادرك

بالحس اولا قوله اشارة حسية ليخرج

الاشارة العقلية اذ لا يخلو كل وضعي

ثم الوضعي اما حال في محل

اولا والحال اما ان يكون مبدأ

اي سببا للآثار المختصة بالنوع

كالمجردات عند العقول والنفوس هذا التقسيم على مذهب الفلاسفة واما على مذهب اهل السنة فلا موجود سوى الله تعالى وصفاته

بحث صورة نوعية

والذي هو حالّ فيه اولا فان كان
مبدأً يسمّى صورة نوعيّة اذ به
يتحقّق النوع ثم الصورة النوعيّة
ان كانت مبدأ للاغتذاء والنماء
اي يكون اثاره المختصّة الاغتذاء
والنماء سمّيت نفساً نباتيّة وهي
تكون موجودة في كل ما يغتذي وينمو
من النبات والحيوان وان لم يكن
مبدأ للاغتذاء والنماء فاما ان يكون
مبدأ للحسّ والحركة الارادية او لشيء
آخر غير الحسّ والحركة فان كان الاول
سمّيت نفساً حيوانيةً وان كانت
مبدأ لشيء آخر غير الحسّ والحركة
سمّيت نفساً طبيعيّةً كما يكون في الماء
مثلا ما يقتضي رطوبته وشفيفته و
ميلانه وكذا باقي العناصر وغير ذلك

من

من الاجسام بما يقتضي خواصه واثاره
كما في الترياق وغيره هذا اذا كان
مبدأً للاثار المختصّة امّا اذا لم يكن
مبدأ ومنشأ فهو الصورة الجسميّة
وهي المتّصل بذاته اي المتّصل
المحسوس في الاجسام الذاهبة في
الطول والعرض والعمق هذا
على مذهب من قال ان النفس
الانسانيّة ليست بجسم وهو ارسطو
ومن تابعه الى زماننا هذا وهذه
القسمة ايضاً على رايهم واما على
مذهب من قال انها جسم وهو جمهور
اهل الملة والحكماء المتقدّمين فيصير
الصورة النوعيّة اربعة اقسام الثلثة
المذكورة والتي تكون مبدأ للآثار المختصّة
بنوع الانسان من الاراء والافكار

والتعجب والضحك وغير ذلك فان قلت
لكل نوع من الحيوان ايضا اثار مختلفة
قلت تلك لا تخرج عن كونها حسا او
حركة حيوانية ارادية قال وغير الحال فيكون
اما محلا اي قوله وان كان هو الانسان
فلما مر اقسام الجوهر الوضعي الحال
واما الجوهر الوضعي الذي لا يكون حالا
فاما ان يكون محلا او مركبا من الحال والمحل
لانه لا يخلوا منه ان يكون مركبا من الحال والمحل
اولا فان كان فهو الثاني وان لم يكن
فلا بد وان يكون محلا لشيء آخر من
الاعراض او الجواهر اذ يمتنع وجود
وضعي لا يتقوم به عرضا ثم المحل اما ان
يكون مقوما لحاله اي لا يمكن تحقق
حاله بدونه او لا يكون فان كان
مقوما يسمى موضوعا كالجسم بالنسبة

الي الاعراض

قالوا الجسم البسيط متصل في حد ذاته وهو قابل للانفصال لا نفكاكي كما اذا صب ماء في اناءين فثم كانفصال اي جوهر ممتد في الجهات متصل في نفسه فسميه الصورة الجسمية ... ذلك الجوهر المتصل ليس تمام حقيقة الجسم بل له امر اخر يتقوم به الاتصال اي الجوهر المتصل على معنى انه يختص به اختصاص ناعت له فيكون حالا فيه وبيانه ان الجسم المتصل اذا طرا عليه الانفصال زال اتصاله وصار منفصلا في نفسه فانه ثمة امرا قابلا للاتصال تارة وللانفصال اخرى وباقيا مع الاتصال والانفصال وهذا الامر هو الذي نسميه بالهيولى الاول الذي يحل فيها الصورة الجسمية فانه كان قبل طريان الانفصال متصفا بالاتصال الواحد حيث كان متصلا وبعده متصفا بالانفصال بل باتصالين حادثين عنده ... متصلين والهيولى في نفسه ليس بواحد ومتصل ليمتنع طريان الكثرة والانفصال عليه مع بقائه بحاله ولا كثير ومنفصل ليمتنع طريان الاتصال عليه بحلول الصورة الاتصالية ولا يجوز ان يكون القابل للانفصال الاتصال لان القابل يجتمع مع المقبول ويبقى معه والاتصال لا يبقى مع الانفصال فلا يكون قابلا للانفصال الاتصال بل امر اخر ه

الي الاعراض وان لم يكن مقوما يسمى
هيولى كما يجي في موضعه والمركب
الحال والمحل هو الجسم وهو اما
بسيط وهو الذي لم يتالف من اجسام
مختلفة الطبايع كالعناصر مثلا او مركب
ان تالف كالنبات والمعدن ثم البسيط
ان كان جزءه كالكل في الاسم والحد
فهو البسيط العنصري فان اسم الماء وحده
يطلق على قطرة وعلى اكثر وكذا
في البواقي وان لم يكن جزءه كالكل
في الاسم والحد فهو البسيط الفلكي كالافلاك
والكواكب فان بعض الفلك لا يسمى
فلكا ولا يجد بحده وكذا بعض الكواكب
وقد اطلقوا البسيط على كل جسم جزءه
كالكل في الاسم والحد وان كان متالفا
من اجسام مختلفة الطبايع كالعسل

والخل والعظم واللحم وامثال ذلك و
يكون المركب الذي في مقابلته مالا
يكون كذلك كالبيت والخاتم وغير
الوضعي الي قوله فهو العقل المتوسط
اذا عرفت اقسام الجوهر الوضعي
فالجوهر الغير الوضعي ان كان متعلقا
بالاجسام تعلق التدبير كتعلق الملك
بالمدينة فهو النفس فان كانت متعلقة
بالحيوان فهي النفس الانسانية وان كانت
متعلقة بغير الحيوان فهي النفس الفلكية
فان قلت نقل من الحكماء ان الفلك
حيوان فلا يصح ان يقال المتعلق
بالحيوان نفس انسانية قلت الحيوان
نام والنمو على الفلك محال عندهم
نعم المشهور بينهم ان الفلك حي والحي
غير الحيوان ولو جنح اليه شرذمة

من الخابطين فلا عبرة به اذ هذه القسمة
على راي محققيهم من زمان ارسطو
الى هذا الزمان فان قلت سلمنا
لكن هذا يقتضي انها لو كانت متعلقة
بغير الجسم الفلكي يكون ايضا نفسا فلكية
وليس كذلك قلت على مذهب اصحاب
هذه القسمة تعلق النفس منحصرة
في التعلق بالحيوان او الفلك وان لم
يكن متعلقا بالجسم تعلق التدبير
سواء كان التعلق بجسم بوجه مثل
تعلق التاثير او غير ذلك فهو العقل
فان لم يكن بينه وبين الواجب واسطة
اي يكون صوادره للاول فهو عقل الكل اي
عقل مجموع كرة العالم وبعضهم اثبت
نفسا صادرة عن هذا العقل متعلقة
بمجموع كرة العالم تعلق التدبير وسموها

بنفس الكل وان كان بينه وبين الواجب واسطة فان كان مبدا للحوادث العنصرية اي سببا للحوادث الكائنة في عالم الكون والفساد فهو العقل الفعال وان لم يكن مبدا فهو العقل المتوسط وذلك عندهم ثمانية عقول فالمجموع عشرة واما العرض الي قوله سوى الاستقراء اذا عرف اقسام الجوهر فنقول العرض عندهم تسعة اقسام لانه اما ان يقتضي لذاته قسمة او نسبة او لا هذا ولا ذاك والاول هو الكم والثاني سبعة اقسام والثالث الكيف فالمجموع تسعة وعرفوا الكم بانه العرض الذي يقتضي القسمة لذاته ومرادهم بالقسمة ههنا حصول شيء فيه لا الافتراق اذ الكم لا يقتضيه وعرفه قوم بانه الذي يقبل الانقسام لذاته وجاز ان يراد بالقسمة ههنا المعنى المذكور وجاز ان يراد به الافتراق اذ الكم

قابل لها لذاته وعرفوا النسبة بانها العرض الذي يكون تعقله بالقياس الي تعقل الغير وعرفوا الكيف بانه العرض الذي لا يكون ماهيته بالقياس الي الغير ولا يقتضي الانقسام لذاته كاللون والطعم والرائحة وامثال هذه والنسبة سبعة اقسام فالاول المضاف وهو النسبة المتكررة كالابوة والبنوة والفوقية والتحتية والكلية والجزئية لانه بالقياس الي نسبة اخرى فيكون متكررة والثاني الاين وهو الحصول في المكان والثالث متى وهو الحصول في الزمان كالعتاقة والرابع الوضع وهو هيئة تحصل للجسم من نسبة بعض اجزائه الي البعض والي الامور الخارجة مثل الارض والسماء كالقيام والقعود فان قلت ان نسبة الاجزاء الي الامور الخارجة معتبرة في انواع الوضع

والاشتراط في الاعراض ان يكون موجودا حقيقيا بل يجوز اعتباريا كالنسبة وان يفعل وان ينفعل كذا في شرح المقاصد ه

كالقيام مثلاً فان حقيقته انما تتم اذا كان الراس
نحو السما والرجل نحو مركز الارض حتى لو قلب
الانسان الى ان يصير راسه نحو المركز ورجله
نحو السما يكون نوعًا آخر من الوضع وكذا
القعود وغيره من الاوضاع ولكن لم قلتم انها
معتبرة في مطلق الوضع الذي هو جنس
فلم لا يجوز ان يكون مطلق الوضع عبارة
عن نسبة الاجزاء بعضها الى البعض ويكون
النسبة الى الامور الخارجة في كل نوع فصلاً لذلك
النوع قلت هذا غير جائز من وجهين فالاول
الجنس والفصل ينبغي ان يكون كل منهما صادقا
على الآخر ونسبة الاجزاء الى الامور الخارجة ليست
محمولة على نسبة بعضها الى البعض والثاني نسبة
الاجزاء الى الامور الخارجة مشتركة بين جميع انواع
الوضع كما ذكرتم فكيف يكون فصلاً فالحق ان مطلق
مجموع نسبة الاجزاء بعضها الى البعض والى الامور

الخارجة مفهوم مشترك مقول على جميع انواع
الوضع وكل نوع يمتاز عن الآخر بمخصوص
هذا المجموع وكل منهما صادق على الآخر
والخامس الملك ويقال له الجدة ايضا وهو
نسبة الشيء الى ملاصق ينتقل بانتقاله
كالتعمم والتقمص والتختم والمراد بهذه المصادر
ما حصل منها لا انفسها لانها من قبيل ان يفعل
والسادس ان يفعل وهو التاثير كالقطع والسابع
ان ينفعل وهو التاثر كالانقطاع ولا دليل على
انحصار النسب في هذه السبعة سوى الاستقراء
فيكون اجناس العرض تسعة بطريق الاستقراء
وبعضهم جعلها ثلاثا اي قوله على راي الحكماء
يعني انحصار اجناس العرض في التسعة
مذهب بعض الحكماء وهم الاكثرون وبعضهم
جعلها ثلاثا الكم والكيف والنسبة وح يمكنهم
الحصر بالدوران بين النفي والاثبات كما ذكرنا

اي ملاصق يحيط به اليه قوله كالتعمم كالتقميص فخرج الهيئة الحاصلة من حصول الدرهم في يد زيد لعدم الاحاطة فلا يرد ما قيل فانه يدخل في هذا التعريف الهيئة الحاصلة من حصول الدرهم في يد زيد لعدم التقييد بالاحاطة مع انه ليس ملكا في هذا الاصطلاح ه

فيهما تساهل حيث جعل مطلق التاثير والتاثر مقولتي ان يفعل وان ينفعل وبيانه ان مقولة ان يفعل عبارة عن التاثير الشيء في غيره تاثيرا غير قار وان مقولة ان ينفعل عبارة عن تاثر الشيء عن غيره تاثرا غير قار لا التاثير والتاثر مطلقا ليتبين ما بين المقولتين لانها نهايتان

من قبل وتحقيق هذا الموضع ان الاولين
ذهبوا الى ان مفهوم النسبة من حيث هو خارج
عن حقايق هذه النسب السبع التي هي اجناس
عالية لانواع النسب وذهب الآخرون الى
ان مفهوم النسبة داخل في حقايق هذه
السبع لانا لو امعنا النظر في مفهومات هذه
النسب نعلم بالضرورة انا لو رفعنا مفهوم النسبة
عنها لما بقيت حقايقها اذ انا لو توهمنا ارتفاع
مفهوم النسبة الذي هو معنى يعقل بالقياس الى الغير
عن الاين مثلا الذي هو الحصول في المكان لما بقيت
حقيقته وكذا في غير الاين من النسب وعلامة جزء
الشيء انا لو توهمنا ارتفاعه عنه لا يبقى ذات ذلك
الشيء وقد تحقق هذا المعنى ههنا فقد ثبت ان النسبة
من حيث هي ذاتية للنسب السبع والنسب السبع
متخالفة بالماهية فيكون النسبة جنسا لها
وهذا المذهب قريب من الحق فعلم ان طائفة منهم

اقول هذا يشكل بالاضافة فان مفهوم النسبة غير خارجة عن الاضافة فانها عندهم نسبة متكررة وايضا يشكل بالوضع فانهم قالوا الوضع هيئة تحصل للجسم من نسبة بعض اجزائه ... مفهوم النسبة داخلة في مفهومها ه تامل

جعل اجناس العرض تسعة وطائفة ثلثة فان قلت
يرد عليهم ان ههنا قسما آخر وهو ان يكون العرض
مقتضيا للقسمة والنسبة معا كالاطول والاعظم فان
كلا منهما يقتضي القسمة والنسبة معا لان مفهوم الاطول
طويل زائد ومفهوم الاعظم عظيم زائد قلت الاطول
عرضت له الاضافة وكذا الاعظم والتراكيب الواقعة بين
معروضات الاعراض والاعراض اعتبارية كما في الاسود
والاين وامثال ذلك ثم كل من الكيف والنسبة اما لازم للمحل
اما الاول اما لازم للوجود كالسواد للزنجي والنبوة
للانبياء او للماهية كالزوجية للاربعة والفوقية للسماء
والثاني وهو الذي لا يكون لازما اما سريع الزوال
كحمرة الخجل وصفرة الوجل او بطيء الزوال كالشباب
والصبا وانما خص هذا بالكيف والنسبة
لان الكم لازم لذي الكمية دائما الا اذا
اعتبر الكمية المعينة فانها قد
تزول عنهم بالتخلخل والتكاثف

هذه هي قسمة الموجودات على راي الفلاسفة
من زمان ارسطوا الى زماننا هذا

واما على راي المتكلمين الى قوله في العشرة

قال المتكلمون الموجود اما واجب ان
كان يقتضي ذاته وجوده الخارجي او ممكن انلم
يقتض والممكن اما متحيز او حال في المتحيز
اولا هذا ولا ذاك وهذه القسمة عندهم بحسب
العقل لذا القسم الثالث محال عندهم كما بين
والحيز هو الفراغ المشغول اي بالشيء وانما يتقرر
على قوله هو الفراغ المتوهم لان الحيز امر
اضافي فلا بد من اعتبار الاضافة في تعريفه
والمنقول من الحكماء انه الفراغ المتوهم المشغول
بالشيء الذي لولاه لكان خاليا ولا حاجة
الى هذا الزائد وهذا ظاهر والمتحيز هو الجوهر فان قبل
القسمة فهو الجسم والا فهو الجوهر الفرد فالمركب
من جوهرين فردين عندهم جسم وعند غيرهم لا بحقق

الجسم

الجسم بالانقسام في الطول والعرض والعمق والحال
في المتحيز هو العرض والعرض اما مختص بالحي
او غير مختص والمختص عشرة والمراد بالنظر
الفكر وكلام النفس معنى هذه الالفاظ التي
تجري على اللسان اذ ذاك يكون عند صدور
هذه الالفاظ والفرق بين الارادة والشهوة
ان الارادة قد تكون بما لا يشتهيه النفس ولا يلتذ به
كشرب الدواء المرة لمصلحة الصحة دون الشهوة
فانها تكون بالاشتهاء والتلذذ والكراهة
في مقابلة الارادة والنفرة في مقابلة الشهوة
فالارادة قد تكون مع النفرة كما في شرب الدواء
والشهوة مع الكراهة كما في سائر الاشياء المضرة
وقد بقي ههنا اشياء آخر يختص بالحي كالادراك
والتعجب والضحك والفرح والغم
والمرض والصحة والنوم واليقظة
والغضب والرحمة وامثال هذه

الشهوة توقان النفس الى ادراك المدركات التي معها لذة شرح مواقف

اي الدواء الكريهة النافعة

كما في اللذات المحرمة عند الزاهد

ووجه تخصيصهم بالعشرة غير معلوم ثم

المتكلمون شرطوا في العرض ان يكون

وجوديا ولذا لما عدوا العدميات المختصة

بالاحياء في هذا القسم كالموت والعجز

واللذة فان الموت زوال الحيوة والعجز

عدم القدرة واللذة الخلاص عن الالم

وكذا السكوت والجهل وزاد

بعضهم الموت على العشرة بناء على

ظن انه وجودي لقوله تعالى خلق الموت

والحيوة لان المعلل وجودي عندهم قال

وغير المختص الخ اقول اما القسم الغير

المختص بالحي فاقسام لانه اما محسوس باحدى

الحواس احساسا اوليا اولا ويندرج

في الثاني ما يكون محسوسا ثانيا

كشكل الجسم والحركة والسكون

وغير ذلك وما لا يكون محسوسا اصلا كلون

فيه

الاجسام الغير المحسوسة مثل الهواء ولا احساس

الا دلي هو ان يحس الشيء بدون توسط احساس

شيء آخر كاللون ثم التأليف انما يحس بواسطة

احساس الضوء واللون المحسوسين اولا

وكاعتماد الثقل والخفة وهما يحسان

بواسطة احساس الجسم باللمس كما في الثقيل

والزق المنفوخ والكون محسوس بواسطة

احساس الضوء واللون ثم اعتبار البقاء

ظاهر واما الفناء فالظاهر انه عدمي وفسره

بعضهم بانه عرض يرد على الشيء منتفيا قوله واما الذي

لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فقد انكره

المليون وفيه نظر لان الجزء من هذا القسم

وهم ما انكروه قال القسم الاول في الامور الشاملة

الى قوله لا يوجب كونه بديها اقول المراد

بالامور الشاملة ما يعم اكثر الموجودات

وهذا يصدق على ما يعم الجميع كالوجود

والتعين وعلى ما يعم البعض كالامكان

اقول لو اريد بالموجودات اقسام الموجودات الثلثة التي هي الواجب والجوهر والعرض يكون شاملة لجميع الموجودات التي هي الواجب والجوهر والعرض ولا امكان شاملة لبعض الاكثر اعني الجوهر والعرض وقد صرح الشارح بان كلا منها شامل لبعض دون الجميع وان اريد بالموجودات افراد الموجودات فلا سبيل للعقل الى حصرها وتعيين الاكثر منها والحكم بان الوحدة شاملة لاكثرها وهذا ظاهر ولكن الجواب [illegible]

والوحدة وانما انحصرت في ست صحايف
لان الشامل الوجود والحقيقة والمجموع اي
الموجود وتوابع هذه الثلثة قوله وغيرها
قوم بوجوه فالاول ما يصير به الشيء فاعلا
ومنفعلا الثاني ما يتحقق به الشيء في الذهن
او الخارج الثالث هو الشيئية الرابع
هو الكون وهو احسن من الجميع اذ لا يفهم
من الوجود سوى هذا ويقال بالفارسية هستي
وهذا احسن جدا اذ ليس فيه شائبة
المصدرية الموهمة للحدوث وينبغي ان يفهم
من الكون ما يحصل بالمصدر وهذا
التعريف وان كان بالحقيقة
تعريفا لفظيا لكن العقلاء استحسنوا
ذلك حتى صرحوا بان المناسبات القريبة
من الطبع اذا عرفت بمرادف اجلى
كان انفع من التعريف الرسمي
وهذا راي صواب واحنح لامام

على كون الوجود بديهي التصور بوجوه
فالاول ما ذكر في الكتاب ان كل واحد
منا يعلم بديهة ان له وجودا والتصديق
مسبوق بتصور الطرفين بوجه ما فتصور
الوجود بديهي وجوابه ان التصديق
مسبوق بتصور الطرفين بوجه ما سواكان
بالحقيقة او بوصف صادق عليه وهذا
متفق عليه بين العقلاء فلقايل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون الوجود في هذا التصديق
متصورا على الوجه الثاني فلا يفيد كم المطلوب
لان الكلام في ان حقيقة الوجود
بديهية التصور ام لا الثاني ما ذكر
في الملخص انا نحكم بديهة ان الوجود
والعدم لا يجتمعان ولا يرتفعان
والتصديق مسبوق بالتصور فيكون تصور
الوجود والعدم بديهيا وجوابه بمثل ما مر
الثالث ما ذكر ايضا في الملخص ان

بان يقال المراد ان حكم التصديق
مسبوق بتصور الطرفين
ويمكن ان يوجه ايضا بان المراد
ان التصديق الذي هو المجموع
مسبوق بتصور الطرفين
سبق الطبع لكنه خلاف
الظاهر ه مدكي حضرسلطان الارض
سلمه الله

والتصديق البديهي
هو ان لا يتوقف شيء من
اجزائه على نظر وكسب
والحكم البديهي هو ان لا يتوقف
بعد تصور الطرفين على كسب في الاستلزام
براهة الحكم بداهة الطرفين ه

الكل والعلم بالكل اما نفس العلم بالاجزاء
او حاصل به وفي شرحه فبالضرورة يكون العلم
بكل جزء سابقا على العلم بالكل لا تابعا له
ممكن الاستفادة عنه فيبطل ما ذكر في المواقف
منا انا نختار ان هذا التصديق بديهي مطلق
اي بجميع اجزائه ولا مصادرة لان بداهة هذا
التصديق يتوقف على بداهة اجزائه لكن العلم
ببداهته لا يتوقف على العلم ببداهة الاجزاء
والاستدلال انما هو على العلم ببداهة الجزء
فيجوز ان يستفاد من العلم ببداهة هذا
التصديق انه يستتبع العلم ببداهة اجزائه يعني
انه اذا علم ببداهته فكل جزء يلاحظ من اجزائه
يعلم انه بديهي فان قيل قد يعقل المركب من غير ملاحظة
الاجزاء على التفصيل قيل لو سلم ففي المركب الحقيقي اذ لا
معنى لتعقل المركب الاعتباري سوى تعقل
الامور المتعددة التي وضع الاسم له باذائها ولو سلم

لما كان البحث عن احوال الموجود وقد انقسم الى الواجب والجوهر والعرض من اخذه اما كل منها باحوال يعرف في بابه احتيج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة بين الثلثة كـ د والوحدة او الاثنين فقط كالحدوث والكثرة وبهذا يظهر ان المراد الموجودات للامور العامة ما يعم اكثر الموجودات من اقسامه الثلثة التي هي الواجب والجوهر والعرض للافراده التي لا سبيل للعقل الى حصرها وتعيين الاكثر منها ٥ شرح مواقف

تعريف الوجود بنفسه محال وباجزائه ايضا

اذ لا جزء له اذ لو كان له اجزاء فاجزاؤه

ان كانت وجودات لزم توقف الشيء

على نفسه وان كانت غير وجودات فعند

اجتماعها اما ان لم يحصل زايد او حصل فان لم

يحصل فيكون حالة الاجتماع كحالة الافتراق

فلا يحصل الوجود وان حصل فيكون هو

الوجود اذ لا يحصل الوجود بدونه ويحصل

به ويكون تلك الامور معروضاته فلا

يكون اجزاؤه او بالخارج وهو ايضا

محال لما عرف ان الرسم لا يفيد التعريف

الا بعد العلم باختصاص المعرف الخارجي

بالماهية ويلزم اما الدور او لزوم معرفة

امور غير متناهية كما ذكر في الكتاب

والطريق الذي ذكر في الكتاب قريب

من هذا فلعله وجد في بعض تصانيفه

وجوابه لا نسلم الانحصار في التعريف

اقول لا نسلم الحصر لجواز ان يكون اجزاؤه هي اللاوجوده ويمكن ان يقال ان هذا التسليم فرضي لا تحقيقي ٥ بندگى ميان عبد الله رح ويمكن ان يجاب عنه بان اللاوجود يصدق على اللاوجود ايضا لانه يقال ان اللاوجود لا وجود في الواقع كما يجوز ان يقال ان للسواد سواد في الواقع ذكر في شرح المقاصد ان العقل جازم بان السواد سواد ويلزم صدق الشيء على نفسه

بتغاير الاعتبار ٥

تقرير بندگی حضرت میان عبد الله

بالنفس والاجزاء والخارج لجواز ان يكون

بالمرادف الاجلى ان اراد بتعريفه بالنفس

ايراد لفظه بعينه وان اراد اعم من

ان يكون بايراد لفظه او مرادفه

فلا نسلم انه محال وايضا لا نسلم انه لو حصل

عند الاجتماع زايد لكان الوجود هو قوله

اذ يحصل به الوجود ولا يوجد بدونه قلنا

كل جزء اخير يكون كذلك وايضا لو صح هذا

لما الحاجة الى ان اجزاؤه وجودات

ام لا لان هذا يغنيه عنه وايضا

هذا يوجب ان لا يكون شيء من الماهيات

المركبة مركبة وقوله اجزاؤه اما وجودات

او اما عدمات ان اراد بالعدم نفس

اللاوجود فلا نسلم الحصر وان اراده

ما صدق عليه اللاوجود سلمنا الحصر

لكن لا نسلم الاستحالة والوجه البديع انه

لو كان للوجود جزء يكون سابقا بالوجود عليه

نفسه

اقول مراده ما صدق عليه انه ليس بوجود وهذا المفهوم صادق على نفس اجزاء الوجود كاجزاء البيت مثلا يصدق على كل منها انه ليس ببيت ويصدق ايضا على مفهوم انتفاء

فيلزم تقدم الشيء علي نفسه وقوله والرسم
لا يفيد الا بعد العلم باختصاص المعرف
الخارجي بالماهية قلنا لا نسلم لم لا يجوز
ان يكون العلم بالخاصة موجبا للعلم
بالماهية وان لم يعلم الاختصاص مسلمنا
ذلك لكن العلم بالاختصاص قد يكفي فيه
تصور الماهية بوجه من الوجوه كما نعلم
اختصاص جسم معين بشغل حيز معين
من البعيد ولا نعلم حقيقته ولا حقيقة
ما عداه مفصلا فلا يلزم شيء مما ذكر ولئن
سلمنا جميع ذلك لكن امتناع التعريف لا يوجب
كونه بديهي التصور فان قلت الوجود
متصور وسلمتم انه يمتنع تعريفه فيكون تصوره
بالبديهة قلت سلمنا انه متصور لكنكم قلتم
انه متصور بكنه حقيقته لجواز ان يكون
متصورا بوجه اخذا الرابع ما ذكر ايضا
في الملخص بان علمي بوجودي بديهي والوجود

جزء

جزء من وجودي والعلم بالجزء سابق
علي معنى العلم بالكل والسابق علي
الاولي اولي ان يكون اوليا وجوابه
ان اراد بقوله علمي بوجودي بديهي
ان تصور كنه وجودي فلا نسلم انه بديهي
وان اراد علمي بحصول الوجود له بديهي
فذلك مسلم ولكن يكون البديهي تصديقا
ولا يلزم منه كون حقيقة الوجود بديهية
لجواز ان يكون متصورا بوجه ما كما فسر
في مغلطته الاولي هذا ما وجد في
كلامهم الي آخر الفصل المعنى الواضح
عند العقل اذا وقع في حيز الجدال و
معرض القيل والقال فربما يحتجب
بحيث لا يهتدي اليه الا بعد ازاحة
ما تشبث فيه من تلك الهواجس كالماء
الصافي في منبعه اذا خضخض والاخفاء
ان مفهوم الوجود ظاهر وانما تكدر بالمجادلة

قوله ونظر الى مفهوم الوجود في نفس الامر لاشك ان بداهة الشي صفة زائدة على ادراكه فان استلزام العلم بالشي البديهي العلم بالبداهة فح اذا كان الوجود بديهي التصور كان العلم بالوجود مستلزما للعلم ببداهته فيكون العلم ببداهته ايضا بديهيا فح يكون ما ذكره المصنف تنبيها على بداهته وان لم يكن مسلما فح يجوز ان يكون العلم ببداهة البديهي كسبيا فيكون يجوز ان يكون ما ذكره استدلالا على البداهة ه

والبحث فاذا رجعنا الى عقولنا وجردنا انفسنا يتصفى ما تكرر ويستقل ما تعسر فنقول لاشك ولاخفاء ان كل واحد منا يعلم بديهة ان لبعض الاشياء وجودا وانه ليس لبعضها ذلك ويعلم ضرورة ان الاولى مشتركة فيما يفهم من الوجود ومباينة للثانية فيه ويعلم بديهة ان المفهوم من الوجود في هذه الاحكام الاربعة شي واحد بديهة ويتصور فهذه خمسة احكام يجزم بها كل واحد بديهة ويتصور الوجود في كل منها منفردا او مجموعا قبل الحكم بدون ان يتعرف مفهومه بالتعلم او التفكر ويجعله موصوفا بذلك الحكم تصورا جليا بلا تكلف وهذا بينة واضحة على ان مفهوم الوجود بين عند العقل ممتاز عن كل ما عداه امتيازا كاملا ثم اذا نظرنا فيما يفهم منه بخلة من الوجود ه

بعينه مفهوم الكون لانا نعلم جزما ان كل ما وجد له الكون يكون موجودا بمجرد حصول مفهوم الكون مع قطع النظر عن كل ما عدا الكون وكل ما ليس له الكون لايكون موجودا بمجرد انه ليس له الكون وهذه حجة واضحة على ان الوجود هو الكون وانما قال من حيث انه له الكون ومن حيث ان لاكون له لئلا يتشكك بانه لم لايجوز ان يكون مفهوم الكون مساويا لمفهوم الوجود لا انه عينه لانه متى لزم الوجود من مجرد حصول مفهوم الكون لا يلزم ان يكون هو هو بعينه لان المساوي لو جرد النظر اليه عن كل ما عداه لا يتحقق به المساوي الآخر والا لما جرد النظر عن غيره فتحقق ان الوجود هو الكون واذا كان الوجود هو الكون يلزم الوجود مفهوما واحدا مشتركا فيه ان يكون ه

اي ودن تحقق به المساوي لا وجود التحقيق ويحتمل ان يكون المعنى والا اي وان لم يكن الوجود هو الكون بل مساويا له لما جرد الخ نظر مفهوم الخ فيه

بين الموجودات وزائد على ماهياتها
لان كون الشيء زايدا عليه ويشهد على
ان الوجود هو الكون قوله تعالى انما
امره اذا اراد شيا ان يقول له كن
فيكون وقوله تعالى واذا قضى امرا
فانما يقول له كن فيكون واذا دل صريح
العقل وصحيح النقل فقد تم المطلوب
وكمل اليقين وعلم ايضا مفهوم العدم
اذ هو انتفاء الكون لا نفيه الوجود هو
تحقق حقيقة وجودية في الخارج او الذهن
بالاتفاق لكونه تحقق مفهوم محصل في
ذاته فيرادفه الكون واما تحقق العدمات
الصرفة كاعدام المعدومات فلا يقال
له الوجود والكون لكون الاعدام في ذواتها
منفية غير محصلة بل يقال له الوقوع
والثبوت والحصول وامثالها وهي
اعم من الوجود كما يكون العدم في مقابلته

الوجود وبالانتفاء في مقابلة تلك المفهومات
وهو اخص من العدم وزعم قوم ان
الاعدام لا تحقق لها اصلا كما سيجيء واما
العدميات المختلطة فهي اعتبارية وسيجيء
بحث الاعتباريات ويكون لاجزائها
العدمية والوجودية الغير الاعتبارية
ثبوت ووجود وهذا بحث شريف غريب

الفصل الثاني الى اخر الفصل

اختلف العقلاء في ان الوجود هل هو مفهوم
واحد مشترك فيه بين جميع الموجودات فقال
المحققون نعم وخالفهم الفلاسفة
والاشعري وابو الحسين البصري فزعمت
الفلاسفة ان الوجود من حيث هو وصف
اعتباري مشترك فيه بين الجميع لكن على سبيل
التشكيك لانهم قالوا ان الموجود الواجب قايم
بنفسه دون سائر الموجودات وقال
الاشعري وابو الحسين البصري

وجود كل حقيقة عينه والاشتراك في اللفظ
كلفظ العين والتحقيق في هذا الموضع
ان الوجود بحسب اللغة يطلق على المعنين الذات
والكون فمذهب الاشعري وابو الحسين
الى الاول فلا نزاع معهم بالحقيقة في هذا
الراي وانما هو في جعلهم الوجود ح
في مقابلة العدم الذي هو الانتفاء اتفاقا
ومن قال بانه مفهوم واحد مشترك بين الجميع ذهب الى
الثاني فظهر من ذلك خبط الغلط سقة
واذا عرف هذا فنقول لاخفاء انه ان اريد به الكون
فهو مفهوم واحد مشترك وان اريد به الذات فلا
فلعل هذا الخلاف انما نشا من عدم تحرير المبحث
والا لا يقول احد من العقلاء ان الوجود بمعنى
الذات ويريد به الكون فالحق ان تحرير
المبحث كاف في هذا الموضع لكننا نذكر ما ذكره
لبتم الفايدة احتجوا على ان الوجود مشترك بوجوه
فالاول اذا عرفنا وجود شيء واعتقدنا انه

جوهر

جوهر ثم زال هذا الاعتقاد واعتقدنا
انه عرض لا ينفك اعتقاد كونه موجودا
فلو لم يكن الوجود مشتركا بين الجوهر
والعرض لزال الاعتقاد به عند زوال الاعتقاد
باحدها الى الآخر كما زال اعتقاد خصوصية
كل منهما باعتقاد خصوصية الآخر وكذا اذا
اعتقدنا انه واجب ثم زال باعتقاد انه ممكن
فيلزم ان يكون الوجود مشتركا بين الجميع الثاني
لو لم يكن مشتركا لبطل انحصار الشيء في الموجود
والمعدوم لانه حينئذ يكون في مقابلة العدم الذي
هو مفهوم واحد في الجميع اشياء كثيرة لانه
حينئذ يكون كقولنا الشيء اما معدوم او سواد
او بياض او انسان او فرس لكن الحصر بديهي
وفيه بحث لان الحصر بالنسبة الى وجود كل واحد
واحد من الاشياء وعدمه والخروج عنهما وان
وقع في مقابلة العدم اشياء كثيرة الثالث لو لم يكن

... الماهيات اختلفوا فيه فقال اهل التحقيق انه زائد في الجميع وقال قوم منهم الاشعري وابو الحسين البصري انه عين الماهية ... وقالت الفلاسفة انه عين في الواجب وغيره في غيره وما منع مكثر ذلك والحق هو الاول ان اريد به الكون لما بيناه في الفصل الاول ولان الموجودات متشاركة في الوجود ومتخالفة في الماهيات وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وليس جزءا منها لما مر في الفصل الاول فاحتجوا عليه بوجوه قالوا لو كان داخلا لكان تعقل الماهية موقوفا على تعقله وليس كذلك لانا نعقل المثلث مع الذهول عن وجوده الذهني والخارجي وفيه نظر لان المثال لا يصحح القضية الكلية ٢ لو كان داخلا لكان اعم الذاتيات المشتركة فكان جنسا فامتياز الانواع الداخلة تحته بعضها من بعض بفصول موجودة متميزة

عن الانواع بفصول آخر موجودة وهكذا الى غير النهاية وفيه نظر اذ ... ان ادعي الحكم كليا فيكون نقيضه جزئيا ولا يلزم ما ذكره وان ادعاه جزئيا فلا نزاع فيه اذ وجود الواجب يمتنع ان يكون داخلا فيه ٣ لو كان داخلا لما كان ضمه الى الماهية مانعا من صدق ما هو صادق عليها وليس كذلك لان

سواء كان الاشتراك لفظيا او معنويا فلا نسلم ان المورد يتناوله معنى وان اردت به ما يتناوله معنى فلا نسلم ان جميع الموجودات اقسام للموجود حتى يلزم الاشتراك بين الجميع بل هذا عين النزاع فان قلت لم لا يجوز ان يكون الاشتراك الذي لزم من هذه الوجوه بحسب اللفظ لا بحسب المعنى قلت لو قطعنا النظر عن اللفظ والعبارة نجد هذه المعاني فلا يكون الاشتراك بحسب اللفظ

اعلم ان هذه الوجوه الثلثة لا تندفع بها قول الفلاسفة لانها انما تدل على كون الوجود مشتركا مطلقا الا انه مفهوم واحد مشترك من غير التشكيك

الفصل الثالث اي قوله ضمه مانعا

اختلفوا في ان الوجود هل هو زائد على الماهية اي صفة لها ام لا على ثلثة مذاهب كما ذكر في الكتاب وهذا النزاع ايضا ينقطع بتحرير المبحث لان الكون زائد قطعا فمن قال

الماهيات الممكنة يصدق عليها انها قابلة للوجود والعدم وهي مع الوجود لا يصدق عليها ذلك وفيه نظر لان الصادق ان كان بالنسبة الى تحقق الجزء وانتفائه كان ضمه مانعا

الوجود مشتركا لما صح ان يقال الموجود اما واجب او ممكن كما لا يصح ان يقال الانسان اما هندي او مجيد لما لم يكن الانسان مشتركا بينهما ولما صح علم انه مشترك وفيه نظر لان دعواه ان الوجود مشترك بين جميع الموجودات ولا يلزم من صحة التقسيم كونه مشتركا بين الجميع بل بين البعض اذ يصدق قولنا العالم اما واجب او ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكون البعض غير عالم وكذا يصح تقسيم كل من الامرين الذين بينهما عموم من وجه الى آخر وقسيمه مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض والابيض اما حيوان او غير حيوان فان قلت المراد ان ما هو قسم من المورد يكون المورد متناولا له معنى والعالم ايضا كذلك فلا نقض قلت ان اردت بالقسم ما يتناوله لفظ المورد

عارضة لها وممتاز عنها في العقد فانفق منه الموجود المحمول على تلك الهوية بالمواطاة فهذا القدر مسلم واما ان
تلك الهوية ذات الوجود وماهيته كماهية ذات السواد وماهيته المتعينة فممنوع اي لم قال قال المحقق وهذا النزاع
في ان الوجود زائد اوليس بزائد راجع الى ان النزاع في الوجود الذهني فمن اثبته كما ينبغي قال ان الوجود الخارجي من الماهية مطلقا ومن نفاه
قال ان الوجود زائد على الماهية في الذهن فمن ادعى من المتاخرين انه زائد مع انه نافٍ للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه
هذا ه شرح مواقف وفيه نظر لانه النزاع للقائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتبارات والمعدومات
والممتنعات ومغايرة بعضها للبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون تعقل بحصول شيء في الذهن واقتضائه الثبوت فلا
فلا يتعدوهم بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والماهية ونفي الاشتراك المعنوي بان يعقل من الوجود معنى
كل مشترك بين الموجودات الى ان قال بل نهاية الامر انهم لا يقولوا الوجود زائد في العقل والمعنى الكلي المشترك
ثابت فيه بل يقولوا زائد ومشترك عقلا وفي التعقل ه شرح متن حد

على ان الوجود ليس نفس الماهية ولا على
انه صفة زائدة لجواز ان يكون جزءا فذكروا
ليس بجزء وفي دليلهم بحث لجواز ان يكون الاشتراك
على سبيل التشكيك كما ذهب اليه الفلاسفة فلا يلزم
كونه زائدا على جميع الماهيات احتجوا على انه
ليس بجزء للماهية بوجوه فالاول لو كان داخلا
لكان تعقل الماهية موقوفا على ما تعقله
وليس كذلك لانا نعقل المثلث
مع الذهول عن وجوده الخارجي
والذهني اما تعقل ماهية المثلث فلان
حقيقته ليست سطحا احاط به ثلثة خطوط
واما الذهول عن الوجود الخارجي
فظاهر واما عن الذهني فلانا وان
تعقلنا المثلث لكن قد لا نتصور انه
في ذهننا فان قلت هذا محال لان التصور
ليس الا حصول معنى الشيء في الذهن
واذا كان وجود المثلث حاصلا في الذهن

التصور قد يطلق على حصول
الشيء في العقل كما في تصور
معنى الوجوب والامكان مثلا

النزاع في كونه زائدا وان الوجود لو كان
عينا فكيف يصح في الواجب ان ذاته
تقتضي وجوده وفي الممكن انه قابل للوجود
والعدم لانه لو كان عين الماهية
لكانت الماهية في نفسها موجودة
فتكون واجبة وهذا في الجواهر
فان قلت لم بينوا ان الوجود مشترك
بين الماهيات علم انه زائد فما الحاجة
الى فصل آخر قلت قد عرفت ان
ما ذكروا انما دل على انه مشترك لا انه
مفهوم واحد ثم دفع قول الفلاسفة فاحتيج
الى هذا الفصل احتجوا بان الموجودات
متشاركة بالوجود ومتخالفة بالماهية وما به
الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون الوجود
زائدا وقوله وليس جزءا منها تتمة هذا
البحث لان دليلهم بتقدير صحته انما يدل

والتحقيق ان هذه الوجوه التي استدل بها على كون الوجود زائدا على ماهية الممكن
انما تفيد تغاير المفهومين اي مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلا دون تغاير الذاتين
اي ذات الوجود وذات السواد مثلا والنزاع انما وقع فيه اي في تغاير الذاتين

كان معناه حاصلا فيه فيكون متصوّرًا

قلت التصوّر حصول معنى الشيء في الذهن

لا حصول نفسه والمراد بالمعنى

الصّورة المنتزعة عن الشيء الحاصلة

في الذهن لا نفس حقيقته ولو كان

حصول نفس الشيء في الذهن كافيا

في حصول العلم للزم علوم غير متناهية

عند حصول العلم بالشيء لان ذلك العلم

يكون حاصلًا في الذهن لان حصول

معنى الشيء في الذهن حاصل في الذهن

فلو كان حصوله كافيا في العلم به

للزم العلم بذلك العلم والعلم بذلك

العلم وهلم جرًّا وفي دليلهم انظر

لان دعواهم ان كان جزئيا

وهو ان يقال الوجود ليس جزء البعض

الماهيات فلا حاجة الى الاستدلال لان

الوجود ليس بجزء البسائط ولو كان

ويرد عليه ان حصول الحصول عين الحصول فلا يلزم علوم غير متناهية ٥ بندكي حضرت ميان عبد الله رح

ولا يقال بان حصول الحصول عين الحصول يمنع كونه خلاف ما اختاره المحققون فليس بوارد على الجواب خاصة بل يندفع السوال ايضا لانه على ذلك التقدير يكون حصول حصول المثلث عين حصول المثلث فلا يلزم الا العلم بالمثلث لا العلم بالعلم واما ما اختاره المحققون ان الوجود امر اعتباري

كليا وهو ان الوجود ليس بجزء لشيء من الماهيات

فيكون نقيضه جزئيا وهو قولنا

الوجود جزء لبعض الماهيات وح

ينبغي ان يقال لو كان الوجود جزء البعض

الماهيات لكان تصوّر ذلك البعض

موقوفا على تصوّر ذلك الوجود وليس

كذلك في شيء من الماهيات لانا نتصور

المثلث مع الذهول عن الوجود

فيلزم اثبات الحكم الكلي وهو قوله

ليس كذلك في شيء من الماهيات

بالمثال وذلك بيّن البطلان الثاني

ما ذكره الامام لو كان الوجود داخلا في

الماهيات لكان اعم الذاتيات

المشتركة لكونه حاصلا لها ولغيرها

وح يكون اعم الاجناس فيكون جنسا للموجودات

كلها وكانت الموجودات انواعا

له فامتياز بعضها من البعض لا بد

وان يكون بفصول موجودة لان اجزاء
الموجودات لابد وان يكون موجودة
فيكون الوجود جنسا لتلك الفصول
ايضا ويمتاز تلك الفصول من الانواع
ايضا بفصول موجودة وتلك ايضا يمتاز
بفصول آخري موجودة وعلي هذا فيلزم
تركب الانواع من امور غير متناهية
وهو محال وفيه نظر لانه ان اراد الحكم
جزئيا فلا حاجة الي الاستدلال كما مر
وان اراد كليا فيكون نقيضه جزئيا
كما عرف فلا يلزم شيئ مما ذكر لانه
ح يصدق الوجود جزء لبعض الماهيات
لجواز ان يكون جزء الماهية واحدة
فلا يلزم كونه جنسا وان سلمنا انه يكون
جزء الاكثر فلا يلزم ايضا كونه جنسا لان
الجنس ينبغي ان يكون محمولا والوجود
ليس بمحمول ولين سلمنا لكن كيف يلزم

التركيب

قوله والصادق يعني ان الماه[illegible] من حيث هي هي من غير اخذ الوجود يصدق عليها انها قابلة للوجود والعدم واذا انضم اليه الوجود لا يصدق كما في ماهيته البيت فانه اذا تحقق مع الساحة المداد ولم يوجد السطح يصدق عليها انها قابلة ان يكون بياضا وان لا يكون فاذا وجد السطح لا يصدق فلا يصح الملازمة المذكورة فالاستدلال وهي قوله لو كان الوجود جزء لما كان ضمه مانعا بل يجوز ان يكون جزءا ومانعا كما قررناه

التركيب من غير المتناهي لجواز ان يكون
جنسا للانواع دون الفصول او لبعض
الفصول دون البعض الثالث لو كان
الوجود داخلا لما كان ضمه الي الماهيات
مانعا من صدق ما هو صادق
عليها قبل الضم اذ لو كان مانعا
دائما لكن ضمه مانع فلا يكون
داخلا وذلك لان الماهيات الممكنة
يصدق عليها انها قابلة للوجود والعدم
واذا ضم الوجود اليها لا يصدق عليها
ذلك اذ لا يصدق علي الماهية المأخوذة
مع الوجود انها قابلة للعدم وفيه
نظر لانهم ان ارادوا بالضم اخذ الوجود
مع الماهية بدون اعتبار مقابله حالة
اعتبار العدم فلا نسلم انها لا يكون
قابلة للعدم والا لما كان الممكن الموجود
قابلا للعدم ولا الممكن المعدوم قابلا

لكان مانعا

المحقق

يعني ان الماهيات الممكنة يصدق عليها انها قابلة الوجود والعدم
يلزم كون الوجود خارجا لانه علي تقدير
كونه داخلا لا يصدق كون الماهية قابلة
للوجود بل الوجود حاصل فيها البتة
لان الجزء لا ينفك الا بعد صحته
[illegible] الحاجة الي هذا اه

حاصل في الكل البتة

للوجود فلا يتحقق الامكان الخاص بل يكون
قابلة على معنى انه يزول الوجود ويرد
العدم وان اراد به اخذ الوجود مع تقابله
عند اعتبار العدم وهو الظاهر من كلامهم
فلا نسلم انه لو كان جزءا لما كان ضمه بهذا
التغيير منافيا لان الجزء اذا ضم
الى الماهية بهذا التغيير لكان الصادق
الذي بالنسبة الى تحقق ذلك الجزء
وانتفائه لا يصدق اذ يصدق على الماهية
المركبة انها جاز ان يتحقق بتحقق الجزء
الاخير وجاز ان ينتفي بانتفائه واذا انضم
الجزء الاخير اليها بهذا التفسير لما بقي
هذا صادقا ولهذه الحجة تقرير آخر
في بعض النسخ وهو ان يقال الماهيات
الممكنة من حيث هي قابلة للوجود
والعدم واذا كان كذلك لا يمكن ان يكون
الوجود جزءا منها اذ لو كان جزءا منها

كانت

كانت الماهية من حيث هي هي موجودة
وح لا يصدق عليها انها من حيث هي هي
قابلة للوجود والعدم وفيه نظر
اذ لا نسلم انها لو كانت من حيث هي هي
موجودة لما كانت قابلة للعدم لان
عدم الشيء انما يتحقق بانتفاء بعضه او كله
ضرورة فمعنى قولنا الماهية من
حيث هي هي قابلة للعدم انها جازت
ان ينتفي بانتفاء بعضها او بانتفاء
كلها فلو كان الوجود
بعضها يصدق عليها انها من حيث
هي قابلة للعدم بانتفاء الوجود
احتج الامام في الملخص بالوجه الاول
على ان الوجود ليس عين الماهية
وجوابه ما عرفت واحتج من قال
الى قوله بل متوعينه احتجوا على
ان الوجود عين الماهية في الجميع

نقبول العدم انما ثبت في الخارج خالية عن الوجود
فممنوع وان اردت ارتفاعها فلا نزاع انها لو كانت
نفس الوجود او كان الوجود جزءا لما قبلها
وذلك لان الوجود نفسه يرتفع لانه اذا ارتفع
الماهية فقد ارتفع فقد ارتفع وجودها
قطعا واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية
وانصافه بنقيضه الذي هو العدم جاز ذلك في
الماهية على تقدير كون الوجود نفسها او
جزءها ٥ شرح مواقف

بحيث اذا وجدا يكونان متقدمين
علي الكل والمشروط وهذا
اكثر من ان يحصي بل في كل
حقيقة مثال لهذا وهذه وان
كانت معاني معقولة وانما
توجد عند وجود المعروض والوجود
امر ثابت في الخارج لكن هذا
يكفي للمستدل علي ان قابلية
الوجود للممكنات حالة العدم
امر ثابت في الخارج اما الثانية
فهي التي تعرض للشيء عند
الوجود كالحمرة للجسم الذي لا يكون
احمر في نفسه والخشونة للجسم
كذلك والجسم انما يطلق علي
الجسم الكثيف والجسم يطلق علي
الكثيف واللطيف او نقول
قيام الصفة بالموصوف انما يكون

وفيه ان هذه القابلية بمعنى امكان اتصاف الماهية بالوجود بجواز قبول الماهية الوجود في الخارج وان القابلية هناك بمعنى الاتصاف ٥

هذا سند آخر للمنع الاول ٥

المستند لا يرتفع منع المستند بل الواجب علي المستدل اثبات الممنوع ٥

قيام امر بالماهية في الخارج موقوف علي وجودها في الخارج وقيام امر بالماهية في العقل متوقف علي وجودها في العقل فان قيل فعلي هذا تترتب الوجودات الذهنية الغير المتناهية قلنا المراد كونه عقليا انه امر اعتباري يعتبره العقل باعتبار العقل كون الماهية الوجود الخارجي او الذهني

بوجوه فالاول لو كان غير الماهية
لكانت الماهية موصوفة به واتصاف
الماهية بالصفة الوجودية مشروط
بوجودها اذ المعدوم لا يتصف بالموجود
فللماهية وجود قبل وجودها و
ذلك محال والجواب انا لا نسلم انه
مشروط بوجودها وانما يكون كذلك
ان لو كانت الصفة من عوارض
الوجود لان العوارض قد تكون
عوارض الذات وقد يكون عوارض
الوجود اما الاولى فهي التي تكون
عارضة للذات من حيث هي هي
في نفس الامر حتي لو كانت موجودة
اولا كالبساطة للوحدة فانها عارضة
لها في نفسها وجدت في الخارج اولا
وكالفردية للثلاثة وكذا عرض لذات
الجنس والشرط في نفس الامر كونهما

بحيث

مشروطا بوجود الموصوف اذا
لم يكن الصفة عين الوجود لانه
ح يكون قيام الموجود بالمعدوم اما
اذا كانت عينه فلا لانه ح يكون
قيام الموجود بالموجود اذ حصول
الوجود للماهية بالفعل مع كونها
موجودة يكون في آن واحد
الثاني لو كان الوجود زايدا لكانت
الماهية في نفسها غير موجودة
فيكون قايما بما ليس بموجود والجواب
الوجود يكون قايما بالماهية من
حيث هي هي والماهية كما هي في
نفسها ليست بموجودة فكذا
ليس بمعدومة كما يجيء والمحال انما هو
قيام الوجود بالمعدوم قوله
لانسلم ان وجود الوجود زايد
عليه بل هو عينه توجيهه

انه يقال

المتن

الثالث لو كان زائدا لكان موجودا
مشاركا للموجودات في الوجود ومخالفا
لها في الماهية وما به الاشتراك غير ما به
الامتياز فيكون للوجود وجود ويتسلسل
الجواب
لانسلم ان ان يقال لم لايجوز ان يكون
وجود
الاشتراك في معنى الوجود بان
ذلك يكون كذلك المعنى في الوجود نفس
موصول حقيقته وفي الموجودات زائدا ويكون
زائد عليه الاختلاف بين حقيقة الوجود و
بل هو عينه حقائق الموجودات ويكفي فيما به
الاختلاف تحققه في جانب واحد
قال واحتجت الفلاسفة الى
قوله صفات الله تع اقول احتجت الفلاسفة
على ان وجود الواجب تع عين
حقيقته بثلثة اوجه الاول ظاهر والجواب
انا قد بينا في هذا الفصل ان للماهية
لوازم وعوارض وهي من حيث
هي مقتضية لها كالثلثة للفردية والماهية
الممكنة لقابلية الوجود والعدم
الى غير ذلك فلم لايجوز ان يكون
حقيقة الواجب تعالى من حيث

وهو انه لو كان زايدا لكان محتاجا
الى الماهية فيكون ممكنا ويكون الماهية
علة لامتناع كون المنفصل علة
والعلة متقدمة على المعلول بالوجود
فيكون الماهية موجودة قبل الوجود ه

هي مقتضية للوجود الثاني لو
كان زايدًا لكان ممكنا لاحتياجه
الي ذات الواجب والممكن جائز
زواله فوجود الواجب جائز
الانفكاك عن الواجب ويصير الواجب
ممكنا والجواب انه قد مرّ في
صدر الكتاب ان الممكن ما
لا يقتضي وجوده ولا عدمه لا انه
جائز الزوال والممكن جاز ان
يجب بالغير وههنا وجب بذات
الواجب ولا نعني للواجب سوى
ان يقتضي وجوده وان اراد بالممكن
ما يكون جايزا للزوال فلا نم
ان الوجود لو كان
ممكنا لانه يكون واجبا
بذات الواجب تع الثالث لو
كان زايدًا لكان

زايدًا / لكان م

ذات الله تعالى فاعلةً وقابلةً
له معًا امّا انها فاعلةٌ فلانّ غيرها
لا يجوز ان يكون فاعلًا وامّا انّها
قابلةٌ فظاهر لانها اتّصفت به
واللازم وهو كونها فاعلةً وقابلةً
معًا محال لا يجيء والجواب منع
امتناع اللازم وسيجيء في موضعه والحق
انّ وجوده تعالى زائد على حقيقته
(الله) تعالى اذ لو كان عينها
يلزم المحال وذلك لانّ وجوده
تعالى امّا الكون كما في
سائر الموجودات او غير
الكون فان كان الكون
يكون زائدًا على الحقيقة اذ لو كان
عينا لكانت حقيقته عبارة
عن الكون المجرّد وحينئذ لا
يخلو من ان يكون التجرّد اي عدم المقارنة [illegible]

فلا ناقضية [illegible] العروضية فاعلة [illegible]

[illegible] النقارن بالغير [illegible]

اخر وهو كون [illegible] بان يقال الوجود كون مجرد ه

وهو ان الوجود ونقيضه انه عينه وهو يتلزم محالاً
والتعدد فجاز لزوم خلاف المقدر لينا التقدير والمقدر انه
مبنه وخلافه ان لا يكون التجرد معتبرا في حقيقته اذ المحال قد يستلزم
المحال نحو لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فان غير الله تع محال
والفساد ايضا محال ق

معتبرا في حقيقة الله او لا يكون
فان كان معتبرا كان حقيقة
الواجب مركبة من الكون
والتجرد والتركب علي الواجب
محال لان كل مركب محتاج الي
جزئيه وان لم يكن التجرد معتبرا
في حقيقته بل يكون تمام حقيقته
الكون والتجرد زايد يلزم ان يكون
حقيقة الواجب متعددة مقارنة
للموجودات كلها محتاجة اليها
لكونها قايمة بها ويلزم ايضا ان يكون
تجرده بالغير اذ لو كان من ذاته التي
هي الكون لكان الكون مجردا
في الممكنات ايضا واذا كان
تجرده الذي هو لازم ذاته مفتقرا
الي الغير لكان ذاته ايضا مفتقرا الي
الغير وهو محال فان قلت التقدير

فيلزم ان يكون وجود الممكنات
مجردا وهو باطل ه

وانه يكون ممكنا
وهذا خلف ه

وفيه ان التجرد اذ كان
صفة كان لزم استكمال الواجب
بغيره وهو محال تعالى الله عما يقول
الظالمون علوا كبيرا وان صفة
نقصان امتنع اتصافه تع به وهو خلاف المفروض ه

ان الكون عين ذاته فالترديد
في ان التجرد مع الكون
معتبر في حقيقة ذاته ام لا مستدرك
ولا نسلم انه لو كان معتبرا
يلزم تركب الحقيقة وانما يلزم
ان لو كان التجرد وجوديا وليس
كذلك قلت قد يكون احد شقي الترديد
مقصودا في البيان والشق
الآخر وان كان مفروغا عنه
لكنه قد يردد فيه لتقدير الشق
المقصود وتوضيحه ليبقى البيان
عليه صافيا عن شائبة التردد و
ايضا لا يكون مستدركا علي تقدير
نقيض المدعى اذ التقدير قد يستلزم
المحال فجاز لزوم خلاف المقدر
وهذان الاصلان مما اتفق
عليه العلماء واما قوله انما يلزم التركب

جواب عن قوله ولا نسلم انه الخ ه

اذ لو كان التجرد وجوديا فنقول
الاطلاق بثبات التركب قد يكون
من الوجوديات وقد يكون
من العدميات كالامكان فانه
عبارة عن عدم اقتضاء الوجود
وعدم اقتضاء العدم وقد يكون
من المختلطة كالجهل والعمى وهذا
اكثر من ان يحصى واما معنى التركب
الحقيقة عن شيئا انها من حيث
هي لا تتم في ذاتها بدونه فمتى
تحقق هذا تحقق التركب سواء
كان الشيء وجوديا او عدميا
فان قلت سلمنا هذا لكن امثال
هذه التركيبات اعتبارية
قلت هذا الخبث في الواجب
تعالى اذ يلزم كون حقيقته
اعتبارية تعالى الله عنه وهذا

اذا كان

اذا كان وجوده تعالى
عين الكون واما اذا كان
غير الكون فيلزم اما العدم
او كون الواجب مركبا
او كون وجوده غير حقيقي
وذلك لانه لا يخلوا من ان
يكون الكون حاصلا هناك
اولا فان لم يكن حاصلا هناك لم يكن
الوجود حاصلا لانه يصدق انه
ليس له الكون في الخارج فلا
يصدق انه كان ويكون
بل سلبهما فيلزم ان لا يكون
موجودا وان كان الكون حاصلا
فاما ان يكون داخلا في ذلك
الوجود الذي فرض انه عين ذاته
او خارجا والاول محال لاستحالة
التركب فتعين الثاني فيكون الكون
اي كون الكون خارجا عن الوجود

صفة زايدة على ما هو حقيقة الواجب تع وقد عرف ان الكون هو الذي به التحقق وبدفعه الرفع فيكون ما به التحقق وهو الوجود زايدا على حقيقة الله تع وهو المطلوب

ولهذا البرهان تقرير آخر بان يقال لا يخلوا من ان يكون الكون حاصلا لله تع او لم يكن فان كان كان زايدا كما مر في الشق الاول وان لم يكن لم يكن موجودا كما سبق في الشق الثاني وايضا يلزم من هذا البرهان ابطال مذهبهم في نفي الصفات اذ ثبت كون الكون صفة وبهذا البرهان يمكن اثبات جميع صفات الله تع كما يقال علمه تعالى لا يجوز ان يكون عين ذاته والا فلا يخلوا من ان يكون علمه ادراك المعنى كما في ساير الممكنات او غيره الى آخره وكذا في باقي الصفات برهان آخر لو كان الوجود عينا

هذا البرهان ليس بمذكور في المتن ٥

في الواجب

في الواجب ومطلق الوجود مقول على وجود الواجب والممكن ضرورة فهو اما ان يكون مقولا على التواطي او على التشكيك فان كان على التواطي يلزم ان يكون وجود الواجب كوجود الممكن فلو كان عين ذات الواجب لكانت ذات الواجب مقارنة للممكنات محتاجة اليها ويلزم ايضا الترجح بلا مرجح في ثبوت الصفات الالهية او الحاجة الى امر منفصل وذلك محال وان كان مقولا على سبيل التشكيك كما هو مذهب الفلاسفة يلزم اما تركب ذاته تع او مقارنة الممكنات او الترجح بلا مرجح او الحاجة الى امر منفصل لان التشكيك على قسمين ما يكون بحسب الشدة والضعف بان يكون المعنى في احدهما اشد في نفس ذاته بالاستقرار كبياض الثلج مع بياض العاج وما يكون بحسب وصف خارجي مثل الاولوية والتقدم كوجود الجوهر مع وجود العرض فانهما متساويان في معنى الكون

لانه كونه مقولا بالتواطي على افراده لا يستلزم اتفاقها في الحقيقة بل يلزم تساويها في العروض وعدم ذلك لجواز كونه عرضا للافراد مع اختلافها بالحقايق والازم من التواطي تساويه في افراده لا تساوي الافراد في الحقيقة والاحكام وبين المعنيين بون بعيد ٥ فحاصله منع تحقيق الملازمة ان القول بالتواطي على افراده فيكون عرضا عاما ولا يلزم حينئذ تساويهما في الحقيقة والوجود من قبيل ... تامل ٥

لتحقق نفسه والا لما كان واجبا فيلزم ان يكون
سببا لنفسه وذلك مح اذ السبب مقدم على المسبب
فان قلت لم لا يجوز ان يكون مقتضيا
لامتناع العدم لا لتحقق الوجود قلت مقتضي
امتناع العدم مقتضي لانتفائه وانتفاء
العدم عين الوجود احتج الامام في الملخص
على ان وجوده تعالى لا يجوز ان يكون عين
ذاته بوجه فالاول الوجود من حيث هو اما ان
يقتضي التجرد او اللاتجرد او لا يقتضي شيئا منهما
فان اقتضى التجرد ينبغي ان يكون كل وجود كذلك
فيلزم تجرد وجود الممكنات وذلك باطل وان اقتضى
اللاتجرد فيلزم ان يكون وجود الواجب ايضا كذلك
وان لم يقتض شيئا منها فاتصاف الوجود باحدهما
لعلة منفصلة فتجرد وجود الواجب
لعلة منفصلة وهو مح وفيه نظر اذ هذا
انما يصح ان لو كان الوجود مقولا على وجود الواجب
والممكن بالتواطي اما على سبيل التشكيك فلا فان البياض

في الخارج لكن وجود الجوهر اولى واقدم لكونه
قايما بذاته دون العرض ولا شك ان الاشد
في القسم الاول مركب من اصل ذلك المعنى
وزيادة ايضا منه فان بياض الثلج مشتمل
على اصل معنى البياض مع زايد هو ايضا
من البياض وفي القسم الثاني اصل المعنى
متساو في الشيئين والزيادة بحسب الوصف خارجي
فاذا كان التشكيك ههنا من القسم
الاول يلزم التركيب والا كان من الثاني يلزم
المقارنة والتزجح او الحاجة وهذا البرهان
ايضا بديع فان قلت اسهل من هذا ان
يقال الوجود المقول على الوجودين
ان كان جوهرا امتنع صدقه
على وجود الممكن وان كان عرضا فعلى وجود
الواجب قلت جاز ان لا يكون جوهرا
ولا عرضا كالشيء والماهية برهان اخر بديع
لطيف لو كان الوجود عينا في الواجب لوجب ان يكون مقتضيا

من حيث هو لا يقتضي الشرف الذي في بياض
الثلج وبياض الثلج يقتضي ذلك فللخصم ان يقول
لا نسلم انه لو لم يقتض شيئا منهما لكان تجرد
وجود الواجب لعلة منفصلة ثم لا يجوز ان
يكون بنفسه الثاني فقيام وجود الواجب
بنفسه اما ان يكون لنفسه او لامر داخل فيه او لامر
خارج عنه والاولان باطلان والا لكان
كل موجود كذلك وان كان الامر خارج
عنه فذلك الخارج اما لازم للوجود او ملزوم له
... لازم و لا ملزوم فان كان لازما عاد الكلام في
... اما الوجود او امر داخل او خارج
والاولان باطل ... وان كان الثالث فيعود
الكلام فيه فاما ان ... وهو محال و بتقدير تسليمه
فالمقصود حاصل لان الوجود اما ان يقتضي شيئا
منها او لا فان اقتضى يلزم المحال المذكور وهو ان يكون
كل اللازم واما ان ينتهي الى ما يقتضيه الوجود لذاته ويعود
المذكور وان كان الملزوم كان الوجود مقارنا له وقد فرض غير

مقارن

مقارن لغيره هذا خلف وان كان الثالث وهو ان لا يكون لازما و لا
لازما كان قيام وجود الواجب معلولا لعلة منفصلة فلا يكون الواجب
واجبا هذا خلف **وفيه بحث** لان للخصم ان يختار ان قيام وجوده
لنفسه ولا يلزم كون كل موجود كذلك وانما يلزم ان لو كان
الوجود مقولا على التواطي وايضا لو كان القيام لامر لازم يلزم ان
يكون كل موجود كذلك لما لاحاجة الى ترك التطويل الخ ولا نسلم
انه لو كان ذلك الامر ملزوما يلزم مقارنة الوجود للذات الثالث
الواجب غير معلومة للبشر ووجوده معلوم لهم فحقيقته غير وجوده
وللخصم ان يقول لا نسلم ان وجوده الخاص المقول عليه الوجود
بالتشكيك معلوم الرابع الوجوب امر اضافي لا يمكن تعقله الا بين
الامرين فلا بد من حقيقة اخرى يحكم عليها ان الوجود
واجب لها **وفيه نظر** لان من جعل الوجود عين حقيقته جعل
الوجوب ايضا كذلك او يفسر الوجوب على وجه يصح كما انه
هو اقتضاء امتناع العدم الخامس لو كانت حقيقة الواجب الوجود
بقيد سلبي فلا يخلو من ان يكون موثرية بمجرده كمنه وجودا وسائر
الوجودات مساو له في تمام الوجود فيلزم ان يكون كل واحد
من الوجودات مبدأ لمثله مما هو مبدأ له وهذا خلف واما ان

ان قبل الامور الذهنية الفرضية ان كانت ثابتة لما في الخارج لزم وجود العدم في الخارج والا فرضنا كاذبة غيره ... قلنا
ان اريد بما في الخارج ما يكون خارجا عن الاذهان والعقول فالشرطية الثانية ممنوعة فان الفرض الكاذب ما لا يطابق الحق
بحسب الامر نفسه وان اريد بحسب الامر نفسه فبطلان تالي الشرطية الاولى ممنوعة فان وجود العدم في الخارج غير مستحيل فان
الاعدام الخاصة جاز ان يكون لها تحقق بحسب نفس الامر لكونها ذات موضوعات ثابتة بحسب نفس الامر نفسه ٥ شرح مواقف

يكون موثرية بشركة من ذلك القيد السلبي فيلزم ان
يكون السلب جزءا من مبدا الايجاب هذا خلف وللخصم ان يقول
لا نسلم ان سائر الوجودات مساوية له وانما يكون متواطيا ولا نسلم
ان السلبي لا يجوز ان يكون جزء المبدا الايجابي السادس
لو كان الوجود عين حقيقته وهو مساو لسائر الوجودات يلزم
ان يكون كل واحد من الممكنات الموجودة موصوفا بمثل ذات
الباري تعالى ويلزم ان يكون مثل الشيء الواجب محتاجا الى
الممكنات وفيه نظر اذ المساواة انما يلزم على تقدير
التواطي قال خاتمة الى اخرها انفصل اقول فيها تعدد
وامتياز كما ذكر في الكتاب وعدم كل شيء بانتفاء وجوده
دون وجود غيره فيلزم التعدد والامتياز وايضا العلم
متميز عن الوجود والالما صح ان يقال الشيء اما موجود او معدوم ٢٧
فان قلت هذه الامور فرضية ذهنية قلت هذا الفرض
ان لم يطابق الخارج كان كذبا وما ذكرنا من المعاني ثابتة
بكاذبة وان طابق الخارج فهو المطلوب واحتج
الامام في الملخص على عدم تعدد العدمات وامتيازها
بوجهين فالاول التعدد يستدعي تعين كل واحد منا

المتعددين في نفسه ولا معنى للوجود الا ذلك فيلزم كون
العدم نفس الوجود وفيه بحث لان كون الشيء موجودا
لا يوجب كونه نفس الوجود الثالث لو كانت متعددة يلزم
ان يكون متعينة وكل متعين فرض يمكن سلبه فلو كان السلب
متعينا لكان سلب ذلك السلب ايضا متعينا مقابلا له فيكون
السلب مقابلا للسلب مناقضا له فيكون الشيء نقيضا لنفسه
وهو محال وفيه نظر لان سلب السلب ايجاب فلا يلزم
كون السلب مقابلا للسلب فان قلت اذا كانت العدمات
متعددة ممتازة في الخارج يلزم ان يكون لها ثبوت وكون
في الخارج اذ يمتنع التعدد والتميز في الخارج لما لا يكون في
الخارج وذلك محال من خمسة اوجه فالاول العدم انتفاء
الكون فيكون نقيضه فلو كان له كون يلزم اتصاف الشيء بنقيضه
وهو محال الثاني الكون ثبوتي فكيف يقوم بالنفي
المحض الثالث العدم صفة المعدوم فلو كان له كون
يلزم قيام الموجود بالمعدوم الرابع لو كان للعدم كون
وهو صفة للمعدوم يلزم وجود الصفة مع عدم الموصوف
الخامس لو كان للعدم كون يلزم وجود الصفة لمحقق

موجودات غير متناهية لان الاعدام غير متناهية فيلزم بطلان الدليل على تناهي الموجودات قلت تحقق العدم في الخارج من الضروريات كعدم شريك الباري واجتماع النقيضين اذ لو لم تكن متحققة يلزم انتفاءها فيتحقق وجودات لتلك المعدومات لامتناع ارتفاع النقيضين اللهم الا ان يلتزم تحقق الواسطة بين الوجود والعدم لكن هذا الراي مما يعلم بطلانه بالضرورة لما يجي والتحقيق ان تحقق الشي في الخارج ليس الا ان يكون موجودا فيه او واقعا فيه او يكون حاصلا فيه او ما ثبت قسمه لكن لما اختص الوجود بالوجوديات بقي الباقي مشتركا بين الوجوديات والعدميات لان العدمي قد يكون بعد ما لم يكن متحققة بين ظاهر الا ان العدم لما كان نفسه وحقيقته لا يستدعي محلا موجودا فتحققه لا يخرجه عن هذا المفهوم لان تحقق الشي مقرر تابع لمفهومه ولان العدم نسبة بين الماهية والوجود اذ هو انتفاء الوجود عنها وانتفاء شي عن شي لا يستدعي تحققهما لجواز تحققه والشيان منتفيان كقولنا شريك الباري ليس موجودا فهو في نفس الامر يحتاج الى الطرفين لكن لا الى وجودهما بل هو قايم بهما من حيث مفهومهما كما ان الوجود مع كونه

غير الحيوان ولو جنح اليه شرذمة من المخلطين فلا عبرة اذ هذه النسمة على راي محققيهم من زمان ارسطو الى هذا الزمان فان قلت سلمنا لكن هذا يقتضي انها لو كانت متعلقة بغير الجسم الفلكي يكون ايضا نفسا فلكية وليس كذلك قلت على مذهب اصحاب هذه النسمة تعلق النفس منحصر في التعلق بالحيوان او الفلك وان لم يكن متعلقا بالجسم تعلق التدبير سواء كان التعلق بجسم بوجه آخر مثل تعلق التاثير او غير ذلك فهو العقل فان لم يكن بينه وبين الواجب واسطة اي يكون موثرة الاول فهو عقل الكل اي عقل مجموع كرة العالم وبعضهم اثبت نفسا صادرة عن هذا العقل متعلقة بمجموع كرة العالم تعلق التدبير وسموها نفس الكل وان كان بينه وبين الواجب واسطة فان كان مبدأ للحوادث العنصرية اي سببا للحوادث الكائنة في عالم الكون والفساد فهو العقل الفعال وان لم يكن مبدأ فهو العقل المتوسط وذلك عندهم ثمانية عقول فالمجموع عشرة قال واما العرض الى قوله سوى الاستقراء اقول اذا عرف اقسام الجوهر فنقول العرض عندهم تسعة اقسام لانه اما ان يقتضي لذاته قسمة او نسبة او لا هذا ولا ذاك والاول هو الكم والثاني سبعة

يكون كذلك بالنظر الى نفسه اذ يصدق ان السواد المعدوم
في الخارج لون في نفسه ولا يتحقق انه لون في الخارج هذا
في الحكم الايجابي واما في السلبي فنفس الامر اخص من
الخارج فاذا ثبت ان السواد ليس ببياض في نفس الامر صدق
بحسب الخارج من غير عكس لما اذا ثبت السواد ليس بلون
في الخارج عند عدمه فيه لا يثبت بحسب نفس الامر وهذا
لما عرفت ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص واحوال
ذوات الاشياء من الحاجة والاستغناء والاستلزام
والاقتضاء والعوارض والذاتيات في الحقيقيات والاعتبا[ريات]
انما تعرف وتتحقق بحسب انفسها واكثر الاغلاط انما ينشأ
من التباس حكم الانفس بحكم الخارج او الذهن فمن
اتقن ما اصلنا ههنا سهل عليه الاطلاع على الحقائق والدقائق
بل بالحقيقة عرفان العلوم العقلية بدون معرفته
كالمتعذر وعلم من هذا ان اعتبارات القضايا اربع الثلثة
المشهورة وما يكون بحسب نفس الاشياء وقال الامام نصير الدين
الطوسي نفس الامر هو العقل الفعال وما ذكر في
فيه معنى معقول لا على انه يرد عليه ان الواجب والعقول
العالية حينئذ يلزم ان لا تكون موجودة في نفس الامر لامتناع

اقسام والثالث الكيف فالمجموع تسعة وعرفوا الكم بانه العرض
الذي يقتضي القسمة لذاته ومرادهم بالقسمة ههنا حصول شيء
غير شيء فيه لا الافتراق اذ الكم لا يقتضيه وعرفه قوم بانه الذي
يقبل الانقسام لذاته وجاز ان يراد بالقسمة ههنا المعنى المذكور
وجاز ان يراد به الافتراق اذ الكم قابل لهما لذاته وعرفوا النسبة
بانها العرض الذي يكون تعقله بالقياس الى تعقل الغير وعرفوا
الكيف بانه العرض الذي لا يكون ماهيته بالقياس الى الغير ولا يقتضي
الانقسام لذاته كاللون والطعم والرائحة امثال هذه والنسبة
سبعة اقسام فالاول المضاف وهو النسبة المتكررة
والبنوة والفوقية والتحتية والكل والجزئية لانه يقاس
نسبة اخرى فيكون متكررة والثاني الاين وهو الحصول في المكان
والثالث متى وهو الحصول في الزمان كالعتاقة والحداثة
والرابع الوضع وهو هيئة تحصل للجسم من نسبة بعض اجزائه
الى البعض والى الامور الخارجة مثل الارض والسماء كالقيام
والقعود فان قلت لا شك ان نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة
معتبرة في انواع الوضع كالقيام مثلا فان حقيقته انما تتم اذا كان
الرأس نحو السماء والرجل نحو مركز الارض حتى لو قلب الانسان

كونها في العقل الفعال ولما وجدت الفلاسفة والمعتزلة
ان الماهيات بالنظر الى انفسها تلك الماهيات صرفة زعمت
انها في الخارج كذلك فذهبت الى انه لا تاثير للفاعل في الماهية
بل في اعطاء الوجود وذهبت المعتزلة الى انها شيء في الخارج
وثابت فيه ثم الماهيات قد يكون تحقق بعضها في نفس الامر
بحسب الذهن فقط كالكليات والممتنعات وغيرهما من الاعتبارات
والنسب الموجودة بينها تكون بالنظر الى انفسها كقولنا الجنس
كلي والنوع مقول على كثيرين وقد يكون بحسب الخارج وذلك
فيما يمكن تحققه في الخارج **قال** الفصل الثاني في انه لا
يلزم اجتماع النقيضين **اقول** اتفق اهل الحق
على ان المعدوم المطلق اي الذي لا يكون في الذهن ولا في الخارج
نفي محض ليس بشيء وانما يعرضه الشيئية اذا وجد باحد
الوجودين الخارجي والذهني وذهبت المعتزلة الى ان
المعدوم المطلق اذا كان ممكنا كان ثابتا وشيئا في الخارج
عند العدم وزعموا ان الثبوت اعم من الوجود وقالوا نعني
بالثبوت كون الماهيات متقررة في كونها تلك الماهيات مثلا
قالوا مرادنا بكون السواد المعدوم ثابتا حالة العدم كونه
سوادا حالة العدم وسلموا ان المعدوم الممتنع مثل

اجتماع النقيضين نفي محض لا ثبوت له اصلا وسموه منفيا
وقسموا الثابت الى الموجود والمعدوم والواسطة كما في
والمعدوم الى الثابت والمنفي وجعلوا الموجود في مقابلة
المعدوم اي جعلوه نقيضا له والثابت في مقابلة المنفي
فان قلت اذا قسم الثابت الى الموجود والمعدوم
والمعدوم الى الثابت والمنفي يلزم انقسام الثابت
الى الثابت والمنفي لان المنقسم على المنقسم منقسم فيلزم
انقسام الشيء الى نفسه ونقيضه وذلك محال **قلت** لا نسلم
ان المنقسم منقسم وانما كان كذلك ان لو لم يكن بين المنقسمين
عموم من وجه كقولنا الثابت اما موجود او معدوم والموجود
اما واجب او ممكن فانه يصدق الثابت اما واجب او ممكن
اما اذا كان بينهما عموم من وجه فلا لانه جاز صدق المنقسم الثاني
مع المنقسم الاول ونقيضه كما في ما نحن فيه بصدق ان
المعدوم مع الثابت بينهما عموم من وجه فجاز تحقق المعدوم
مع الثابت ومع نقيضه ولما ذهبت المعتزلة الى ان
الماهية حالة العدم متقررة في الخارج في كونها
تلك الماهية قالوا لا تاثير للفاعل في جعل الماهية

تلك الماهية بل في اعطاء الوجود وهذا بعينه قول الفلاسفة
فانهم زعموا ان الفاعل لا تاثير له في الماهية لان الماهية
ماهية في نفس الامر سواء وجد الفاعل اولا الا انهم ما
سموا هذا المعنى ثبوتا وما جعلوه ذريعة الى كون الماهية
حالة العدم شيئا وقد عرفت في الفصل السابق انه انما صرف
الفريقين عن الجادة التباس نفس الامر بالخارج ولنا وجهان
على ان المعدوم المطلق نفي محض حالة العدم وتقرير الوجه
الاول مسبوق بتقديم مقدمة وهي ان العقلاء اتفقوا
على ان القضية الحملية اذا صدقت فانما تصدق باحد
الاعتبارات الثلثة الخارجي والحقيقي والذهني
والخارجي سواء ان يصدق الموضوع والمحمول على شيء واحد
في الخارج كقولنا كل حيوان جسم اي كل ما صدق عليه الحيوان
من الموجودات الخارجية صدق عليه الجسم والحقيقي
سواء انه اذا فرض صدق الموضوع على شيء في الخارج صدق
عليه المحمول سواء كان صادقا في الخارج او لا كقولنا كل عنقاء
حيوان اي كل ما لو وجد وكان عنقاء صدق عليه انه حيوان
والذهني سواء ان يصدق الموضوع والمحمول على ما وجد في الذهن

كقولنا

كقولنا اجتماع النقيضين محال وشرطوا في الحقيقي امكان
صدق الطرفين في الخارج دون الذهني ووجه الحصر انه
ان شرط صدق الطرفين على الموجود الخارجي فهو الخارجي
والا فان شرط امكان صدقهما عليه فهو الحقيقي والا فالذهني
واذا عرفت هذا فنقول قولهم السواد المعدوم سواد قضية
فاما ان تصدق خارجية او حقيقية او ذهنية والاول
محال لكون الموضوع معدوما وان صدقت حقيقية يكون
معناها ان السواد المعدوم اذا وجد في الخارج كان سوادا
ولا نزاع فيه هذا وان صدقت ذهنية يلزم ان يكون السواد
سوادا في الذهن لا في الخارج ولا نزاع فيه وهذا برهان
بديع **فان قلت** لا نسلم هذا الحصر لم لا يجوز ان يشترط
الامكان ولا يعتبر التقدير فلا يكون حقيقيا بان يصدق
الحكم على المعدوم لكونه ثابتا فيصدق الحكم مع ان القضية
ليست بخارجية لعدم الموضوع ولا حقيقية لعدم التقدير
ولا ذهنية لعدم اعتبار الذهن ولئن سلم لكن لم لا يجوز
ان يكون ذهنية على معنى ان ما هو سواد في الذهن صدق
عليه في الذهن انه سواد في الخارج لا على معنى انه

سواد في الذهن وحينئذ لا يتم دليلكم والجواب
عن الاول انه توقف صدق قولكم السواد المعدوم
سواد في الخارج على كون السواد المعدوم ثابتا في الخارج
فتوقف صدق قولكم على صدق قولكم فاذن لن يصدق
ابدا وعن الثاني ان كون الشيء للشيء فرع كونه في نفسه
وهذا ضروري وح اما يكون ذلك سوادا في الخارج ان
لو كان في الخارج فيثبت لم يكن في الخارج لم يكن سوادا
في الخارج وهذا ايضا يصلح حجة ابتداء وقد سنح
لنا من فيض الله تعالى برهان خفي لطيف يزيل الاذى الحق
عن عرائه وهو ان شيئا لو كان سوادا في الخارج لكان السواد
في الخارج فلا يصدق على السواد المعدوم انه سواد في الخارج
وهذا ايضا يصلح جوابا عن الشك الثاني الوجه الثاني
وهو المسطور في كتاب العلماء ان السواد لو كان حالة
العدم سوادا فلا بد وان يكون اما واحدا او كثيرا واذا
كان كذلك كان موجودا فيلزم ان يكون المعدوم موجودا
اما الصغرى فظاهرة لان ما هو سواد في الخارج لا بد وان
يكون اما منفردا او متكثرا واما الكبرى فلان الوحدة

والكثرة صفتان وجوديتان وقيام الصفة الوجودية
بالمعدوم محال وللخصم ان يقول هذا عين النزاع فانا نجوز
حمل السواد مع كونه وجوديا على المعدوم وانتم في ابطال
هذا فكيف يصح ان ينفى الصفة الوجودية لا يحمل على المعدوم
اللهم الا ان يدعي المعلل والضرورة فيه وح لا يحتاج الى
الوحدة والكثرة قال واستدل اصحابنا الى قوله
ومعلوم انه غير الوجود اقول استدل اهل
العلم على ان المعدوم ليس بثابت بوجوه فالاول ما ذكر
في الشفاء ان المعدوم لا يحمل عليه شيء لان ذلك الشيء
الذي يحمل على المعدوم اما ان يكون موجودا او معدوما
ولا سبيل الى شيء منهما اما اذا كان موجودا فلانه يلزم اتصاف
المعدوم بالموجود وذلك مح واما اذا كان معدوما فلا يكون
صفة للغير اذ حصول الشيء للشيء فرع حصوله في نفسه
والمعدوم ليس بحاصل في نفسه فلا يكون صفة لغيره وللخصم
ان يقول لا نسلم انه لو كان معدوما لما كان صفة واما يكون
كذلك ان لو لم يكن ثابتا الثاني ما ذكره الامام في الملخص وهو
ان المعدوم اما ان يكون مساويا للمنفي او اخص منه او اعم

لانه يثبت كون السواد المعدوم سوادا بحمل
السواد الذي هو صفة وجودية عليه

محال وانما يكون كذلك
لو لم يكن المعدوم ثابتا وفيه
ميان عبد الله سلمه الله تع

صاحب المواقف الاستدلال الثاني بتقرير ان
لو كان المعدوم ثابتا كان المعدوم اعم مطلقا
وكان متميزا عنه والا لما كان العام عين الخا
وكان ثابتا لان كل متميز ثابت عندكم وقد
المعدوم على المنفي فيكون المنفي ثابتا ضرورة ان
صدق عليه الوصف الثبوتي فهو ثابت وهذا
التقرير اولى من تقرير الامام لان النظر المذكور
لا يتاتي على هذا التقرير ميان عبد الله سلمه الله

اذ المنافاة منفية قطعاً والثالث باطل فتعين احد
القسمين الاولين فيلزم ان يكون المعدوم غير ثابت اما ان
الثالث باطل فلان المعدوم اذا كان اعم من المنفي يلزم
ان لا يكون نفياً محضاً والا لما بقي الفرق بين الخاص والعام
فيصير العام عين الخاص واذا لم يكن المعدوم نفياً محضاً
يكون ثابتاً بوجه صادق على المنفي لكونه اعم منه
فيلزم ان لا يكون المنفي منفياً اذ يصدق ح المنفي معدوم
والمعدوم ثابت فيلزم المنفي ثابت وهو مح واما قلنا انه
متى لزم احد القسمين يلزم كون المعدوم غير ثابت
لانه متى كان المعدوم مساوياً للمنفي او اخص منه يصدق
المعدوم منفي وكل منفي ليس بثابت ينتج المعدوم ليس بثابت
وهو المطلوب **وفيه نظر** لانه ان عني بالمعدوم
الممكن يبطل الحصر لانه حينئذ يكون مبايناً للمنفي
وان عني بالمعدوم مطلقاً سواء كان ممكناً او ممتنعاً فيكون
اعم من المنفي قطعاً وحينئذ لا نسلم انه لو كان نفياً محضاً
لما بقي الفرق بين العام والخاص بل يكون الفرق بكون المعدوم صادقاً
على المنفي وعلى المعدوم الممكن وان كان مثله في كونه

ولا يصدق كبرى القياس المذكور وهو كل معدوم
ثابت فلا يكون النتيجة وهو المنفي ثابت ٥

نفياً اذ العام لا يجب ان يكون مخالفاً للخاص من جميع الوجوه
فان قلت لو كان المعدوم نفياً محضاً على تقدير كونه
اعم يلزم كون المعدوم الممكن نفياً محضاً لصدق المعدوم
عليه وهو المدعى **قلت** وصف العام لا يكون لازماً للتحقق
للخاص تولد المنفي معدوم والمعدوم ثابت قلنا الصادق
في الكبرى الجزئية اذ لا يلزم من كون المعدوم ثابتاً
بوجه ثبوته في جميع الصور بل في البعض وح لا ينتج
في الاول ولو صح هذا يلزم ان لا يكون شيء محمولاً على آخر اذ
المحمول غير الموضوع ويلزم المحال من الاول الثالث ما ذكره
الامام ايضاً لو كانت المعدومات متقررة
في الخارج لكانت متشاركة في كونها متقررة ومتخالفة
بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فكان
كونها متقررة امراً زائداً على ماهياتها فيلزم كونها
موجودة غير انها عن الوجود اذ لا معنى للوجود الا ذلك
وفيه نظر لان الثبوت عندهم اعم من الوجود
فلهم ان يمنعوا انها لو كانت متقررة فلا نسلم كونها
موجودة ولانهم بينوا معنى التقرر وهو ان الماهية

الكبرى يلزم ان لا يكون شيء محمولاً على آخر لان المحمول غير
الموضوع فيصدق مثلاً زيد قائم والقائم عمرو فيلزم
في الاول زيد عمرو وهو محال فلما اشترط الكلية
في الكبرى لم يلزمه المحال المذكور لان الكبرى
في القضية المذكورة ليست بكلية فلا ينتج ٥

الذوات الثابتة في العدم متناهية عندكم وهذا محال لان القدر الذي اخرج منها الى الوجود متناه اتفاقا فيكون الكل اكثر من القدر الذي بقي على العدم بقدر متناه وهو القدر الذي دخل في الوجود فيكون الكل متناهيا لكونه زايدا على الغير بقدر متناه واجيب بانا لا نسلم ان الزايد على الغير بقدر متناه يكون متناهيا وانما يكون كذلك لو كان ذلك الغير متناهيا وليس كذلك لان الباقية على العدم ايضا غير متناهية كالكل ستر مقاصد

متناهية وذلك غير الوجود الرابع لو كانت المعدومات ثابتة فاما ان تكون متناهية او غير متناهية ولا سبيل الى شيء منهما اما انها متناهية فباطل بالضرورة لان المعدومات الممكنة لانهاية لها فان افراد كل نوع لانهاية لها ولانها لو كانت متناهية فاذا اخرجها الله تعالى الى الوجود لزم ان لا يبقى لله تعالى قدرة فيلزم تناهي قدرة الله تع واما انها غير متناهية فباطل ايضا لان الله تع اذا اخرج شيئا منها الى الوجود فاما ان بقيت كما كانت او لا فان بقيت يلزم ان يكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وهو محال وان نقصت تناهت وهذا مبني على ان التناقص يوجب التناهي **وفيه بحث** يجي في ابحاث التسلسل ونقضوه بمقدورات الله تع ومعلوماته فان الثاني اكثر لكونه عالما بالممكنات والممتنعات والقدرة مختصة بالممكنات **قال** احتج الخصم الى آخر النقل **اقول** احتجت المعتزلة على ان المعدوم الممكن ثابت في الخارج حالة العدم بوجوه الاول المعدوم متصور وكل متصور متميز عن غيره وكل متميز عن غيره فهو ثابت ينتج ان المعدوم ثابت فهنا ثلث

مقدمات الاولى ان المعدوم متصور وهي ظاهرة لانا نتصور طلوع الشمس غدا وهو معدوم الآن وكذا غير ذلك من المعدومات الثانية ان كل متصور متميز وهي ايضا ظاهرة لان ما لم يتميز في نفسه عن غيره يستحيل تصوره وتعلق العلم به لانه لا يمكن اليه الاشارة العقلية الثالثة ان كل متميز ثابت لان كل ما هو متميز في نفسه عن غيره له خصوصية في نفسها لاجلها امتاز عن غيره وما يكون كذلك لا يكون نفيا صرفا اذ النفي الصرف لا يوصف بشيء **والجواب** انهم ان ارادوا ان المعدوم متميز عن الغير في الخارج فلا نسلم انه كذلك وان ارادوا تميزه في نفسه فلا يلزم تميزه في الخارج لما علم من تغاير النفس والخارج وان ارادوا انه متميز في العقل سلمنا لكن يلزم منه ان يكون ثابتا في العقل لا في الخارج ولا نزاع فيه وايضا هذا الدليل منقوض بالممتنعات فانها ايضا متصورة ومتميزة ولا ثبوت لها بالاتفاق وذلك لانا نتصور اجتماع النقيضين ونميزه عن غيره مع عدم الثبوت الثاني المعدومات متميزة في انفسها اذ طلوع الشمس غدا ممتاز عن غروبها غدا لا

(حواشي السطور والهامش:)
يمكن او ذلك
اي حيث يتميز في نفسه عن غيره
فلا يثبت
كشريك الباري او اجتماع النقيضين وكون الجسم
والتصور لا يتصور الا بالاشارة العقلية بهذا او ذاك شرح ض
في آن واحد في حيزين فان بعضها متميز عن البعض وعن الامور الموجودة مع انها منفية شرح ض

في نفس الامر سواد متصوّرتما او لا وكل متميز ثابت كما مر
فيلزم ان يكون المعدومات ثابتة والجواب
سلّمنا انها في انفسها متمايزة لكن لا نسلّم تمايزها في الخارج
وقد علم الفرق بين النفس والخارج فتمايزها انما يكون بالنظر
الى انفسها او بحسب الذهن وذلك لا يوجب تمايزها في
الخارج وايضا اجتماع الضدين في نفسه ممتاز عن غيره
مع عدم الثبوت الثالث السواد سواد حالة العدم اذ لو لم يكن
سوادا الا عند الوجود لكان كونه سوادا بالغير
فلو فرض ارتفاع ذلك الغير يلزم ان لا يبقى السواد الموجود
سوادا وهو محال وهذه الحجة اخذوها من الفلاسفة
لانهم احتجوا بها على ان الماهيات غير مجعولة والجواب
لا نسلّم ان السواد الموجود على تقدير ارتفاع فاعل السوادية
يبقى موجودا حتى يلزم المحال ثم لا يجوز انه كما ينتفي
السوادية ينتفي الوجود على ما تبيّن فيما بعد ان فاعل
الوجود لا بد وان يكون جاعل الماهية الرابع المعدوم
موصوف بالعدم فيكون متقررا والا امتنع اتصافه بصفة
والجواب لا نسلّم ان الوصف السلبي يقتضي التقرّر

بل هو مناف للتقرر وايضا هذا منقوض بالممتنع فلان
ما ذكرتم آتٍ فيها بعينه الخامس الامكان ثبوتي لانه نقيض
الامتناع العدمي فيكون الموصوف به ثابتا والمعدوم
الممكن موصوف به والجواب لا نسلّم ان الامكان نقيض
الامتناع لانهما يرتفعان عند الوجوب ولئن سلّم لكنا نبين
عن قريب ان نقيض العدمي لا يجب ان يكون وجوديا ثم طائفة
من المتأخرين زعموا ان الشيئية انما تعرض مع الوجود الخارجي
فقط ولعلهم انما بنوا هذا على انكار الوجود العقلي وقد
عرفت فساد هذا الرأي وايضا يبطل زعمهم ما ورد في التنزيل
مثل قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن
فيكون سمّي المعدوم شيئا فان قلت لم لا يجوز ان
يكون اطلاق الشيء عليه باعتبار زمان وجوده قلت
ان كان الاطلاق حالة العدم باعتبار ما يؤول اليه
كان مجازا والاصل عدمه وان كان بالنسبة الى زمان وجوده
فح لا يصح عود الضمير في قوله تع ان يقول له كن اليه اذ لا يقال
له زمان وجوده كن لامتناع حصول الحاصل وانما يقال
زمان عدمه ومثل ذلك قوله تع ولا تقولنّ لشيء اني فاعل

ذلك غدا الا ان يشاء الله وقوله تع يفعل الله ما يشاء
ويحكم ما يريد وما ههنا بمعنى شيء اتفاقا وقوله تعالى
وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم الله
وجاء في الصحيح عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تجاوز عن امتي
ما وسوست به صدورها ما لم تعمل او تتكلم وايضا لو اختص
اسم الشيء بالموجود الخارجي لكان قوله تع والله بكل
شيء عليم مختصا بالموجودات تعالى عنه وكذا قوله والله
على كل شيء قدير على ان امثال هذه وردت في معرض المدح
والتعظيم واللايق في هذا المحل ذكر ما هو اقصى في الدلالة
على الكمال وافضى الى معرفة الجلال والا لكان لغوا
ومنها كقول القائل اني قادر على دفع بقة وبذل حبة
وهو في بيان غاية عظمته ونهاية مكرمته لا يسمع من الحكيم
العلام في الكلام الذي هو افصح الكلام **فان قلت**
ما ذكرتم معارض بقوله تعالى لزكريا عليه السلام
وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا **قلت** ظاهر هذا
الكلام لم تكن شيئا في الخارج ولانه يجب الحمل على هذا

توفيقا بين الايات **قال** الفصل الثالث الى آخر
الفصل **اقول** اتفق اهل الحق على جواز اعادة المعدوم
وذهبت الفلاسفة ومن المعتزلة ابو الحسين البصري ومحمود
الخوارزمي الى امتناعها اما انكار الفلاسفة فظاهر لانكارهم
الحشر واما انكار ابي الحسين ومحمود فلانهما ذهبا الى انكار
العود كما ذهبت الفلاسفة لكنهما اقرا بالحشر على اعتقاد ان
الموجود اذا عدم بقيت ذاته المخصوصة متفرقة كما هو مذهب
المعتزلة فعند الحشر يعطيها الله الوجود وههنا يجب
تحرير المبحث وتعيين محل النزاع فنقول [illegible] مرادهم بامتناع
العود ان كان الامتناع بالغير فارتفع النزاع لان الدعوى في
هذا الموضع انه ممكن بحسب الذات فمن قال انه ممتنع
بالغير فقد سلم انه ممكن بالذات لان الامتناع بالغير انما يكون
حيث يكون الامكان بالذات متحققا وان كان مرادهم
الامتناع لذات الممكن وهو الظاهر من كلامهم فالحق بطلانه
وانما قلنا انه الظاهر من كلامهم لان اطلاق الامتناع والوجوب
يشعر بالذاتي اذ المطلق ينصرف الى الكامل ولانهم الزموا المحال
من نفس العود والممكن لذاته لا يستلزم المحال **فان قلت**

اي اهل السنة والجماعة والمراد ...

اي اهل النبح اي اتفق من متبع السنة والجماعة ويعتقده

العود صح

كبُنِّي يقالُ ان الأمر الذي وجد في وقت ما انّه ممتنع بالذات
قلت انّهم يقولون ان وجوده الثاني ممتنع لما صرحوا في الشبهة
فجازان يجوزوا الاول واحالوا الثاني وانّما قلنا ان الحق بطلان
لان ما وجد ثم عدمه يكون قابلا للوجود والّا لما وجد لان ما لا يكون
قابلا للوجود يكون ممتنعا والممتنع لا يوجد والقابلية لا تنفك
عن الماهية والا يلزم انقلاب الممكن ممتنعا والانقلاب محال
فيلزم ان يكون قابلا للعود فان قلت سلّمنا انّه قابل للوجود
من حيث هو الوجود اما لا نسلّم انّه قابل للوجود ثانيا فان الوجود
ثانيا اخصّ من مطلق الوجود وقابلية الاعم لا توجب قابلية
الاخص كما ان الانسان قابل للنامية وليس بقابل للفرسية فجاز
ان يكون قابلا المطلق الوجود دون الوجود الثاني قلت اذا ثبت
انّه قابل للوجود من حيث هو هو يلزم ان يكون قابلا في جميع
الاوقات فلو فرضنا انّه لم يكن موجودا اولا لكانت هذه القابلية
ثابتة ذاتية دائما فوجوده الاول اما ان افاده زيادة استعداد
لقبول الوجود الثاني او لم يفد فان افاده فقد صار العود اهون
وان لم يفدها فلا ينتقص عما هو عليه في الذات من قابلية
الوجود في جميع الاوقات لامتناع الانقلاب والحق ان

بقبول الوجود الثاني

حصول الوجود الاول يفيد زيادة استعداد لانه يكتسب
النفس به معنى زيادة استعداد لقبول الوجود ثانيا وهو
الاتصاف به بالفعل لان المقبول اذا حصل للقابل مرة يصير القابل
اقبل له والاتصاف به اسهل ولو حصل ثانيا يصير اشد قبولا له
الى ان يصير ملكة وهذا ضروري ظاهر ولعل هذا هو المراد بقوله
تعالى وهو اهون عليه وله المثل الاعلى اي مثال اعلى واقوى في
الحشر وهو خلق السموات والارض احتج من ذهب الى امتناع
العود بوجوه فالاول اذا عدم لم يبق هويته وما كان كذلك
امتنع الحكم عليه بصحة العود اما الصغرى فبديهية واما
الكبرى فلانّه متى لم يبق هويته امتنع الحكم عليه لان الحكم
انما يكون على هويته وعارضه الامام في الملخص بانه اما ان يصح
الحكم عليه او لا يصح والثاني باطل لان قولنا لا يصح الحكم حكم
ايضا فيلزم التناقض واذا صح الحكم عليه فاما ان يكون عوده
ممتنعا او واجبا او جائزا والاول باطل لان ذلك الامتناع
ان كان لماهيته لزم ان يكون وجوده محالا مطلقا فامتنع دخوله
في الوجود وقد دخل هذا خلف وان لم يكن لماهيته بل لغيره
كان هو لماهيته قابلا للعود وهو المطلوب اما القسمان

لانه ذلك المعدوم امتيازه بالوجود الاول الذي كان قد اتصف بملكة الاتصاف بالوجود فيقبل الوجود الشرع
شرح مواقف

ليفيد

فانّ الشرح هنا خالف
ظاهر المتن فتأمّل

وليس المراد بالوجود لجد العود

عدم

الباقيان فالمطلوب منهما ظاهر **وفيه نظر** اذ للخصم ان
يقول نعني انه لا حكم عليه بالوجودي فلو صح الحكم عليه بالعدمي
لما لزم التناقض قوله لان ذلك الامتناع ان كان لماهو هو لزم ان
يكون وجوده محالا مطلقا فلهم ان يقولوا لا نسلم امتناعه مطلقا
بل يمتنع الوجود الثاني وح يحتاج الى الجواب المذكور وما ذكر
في الكتاب تلخيص دليله وجواب دليلهم انه هذا الحكم على الموجود
الذهني بانه يصح ان يعاد في الخارج لا على المعدوم المطلق كما
كان قبل وجوده الاول فانه كان صادقا عليه انه يصح ان يوجد
فكذا ههنا والعجب ان هذا المعنى بهذا الظهور وهم غفلوا
عنه ولعلهم تغافلوا **الثاني** لو اعيد لوجب ان يعاد مع جميع
الخواص التي كان هو بها هو والا لما كان المعاد هو بل غيره لان
الشخص انما يكون هو هو بخواصه ومن خواصه وقته الذي وجد فيه
واذا اعيد مع وقته فقد اعيد هو في نفسه بعينه فيكون
مبتدأ من حيث انه معاد وبتاله لا يكون معادا لان المعاد
هو الذي وجد في وقت ثان وهذا وجد في وقته الاول **والجواب**
لا نسلم ان الوقت من الخواص التي يكون الشخص بها هو هو لان
الشخص من اول عمره الى آخره يكون هو هو مع زوال كل جزء

من اجزاء زمان عمره بل لو فرض انه عاش بعد زوال الجميع لكان
ايضا هو فعلم انه لا مدخل للزمان في هويته ولئن سلمنا لكن لا نسلم
انه مبتدأ من حيث انه معاد وانما يكون مبتدأ ان لو كان
ذلك الوجود هو وجوده الاول ولا نسلم ان المعاد هو الذي وجد
في وقت ثان بل الذي وجد ثانيا سواء وجد في وقت الاول او في وقته
الاول بان يكون هو ووقته معادين **الثالث** لو امكن اعادة
المعدوم لامكن عود مثله معه لان حكم الامثال واحد فيما يجوز وفيما
لا يجوز لكن هذا مح لانه لو اعيد هو مع مثله لما كانا متمايزين
لتساويهما في جميع الجهات والا لما كانا مثلين فيلزم عدم الامتياز
بين الاثنين وذلك محال **والجواب** ان المثل
انما يقال لما يساوي في الماهية لا في جميع الوجوه فان ارادوا
بالمثل ذلك فلا نسلم انه لو اعيد مثله لما بقي الامتياز فان
زيدا مثل عمرو بهذا التفسير مع تحقق الامتياز وان ارادوا ما يساوي
في جميع الوجوه فلا نسلم انه ممكن في نفس الامر وايضا لو صح
هذا يلزم ان لا يكون الوجود الاول ايضا ممكنا وبعضهم لما عجز
عن اقامة البرهان على امتناع العود ذهب الى دعوى الضرورة
كالشيخ ابي علي بن سينا وغيره من المتأخرين **والجواب**

منع كونه ضروريًا وكيف يكون ضروريًا وقد بينا جواز نقيضه والشي
مع جواز النقيض لا يكون ضروريًا **وشرذمة** من المتاخرين
لما تنبهوا بركاكة حججهم وركاكة ادلتهم التجاوا الى تخصيص
الدعوى زاعمين انه لا يجيئهم فاذا هو كاشف عن سوء فهمهم وكاسر
سطوتهم فقالوا الدعوى ان المعدوم لا يعاد مع جميع عوارضه
وهذا متفق عليه ومذهوب اليه فان بعض العوارض
لا مدخل له في هوية الشخص مثل القدر المعين والوقت
المعين والوضع المعين وامثال هذه فاذا لم يكن لنا ضرر
ولهذا صرحوا بان الشخص بعد البعث يكون على وضع آخر
فحينئذ ارتفع النزاع بل تقرر دعوانا بتجويز العود مع بعض
العوارض وهو المدعى **قال** الفصل الرابع في الحال الى
قوله ويصير البحث لفظيًا **اقول** اتفق المحققون
على انه لا واسطة بين الموجود والمعدوم اي كل ما فرض
فهو اما موجود او معدوم وقالت المعتزلة انها متحققة
وسموها بالحال وقالوا ما هو ثابت اي متقرر كما ذهبوا
اليه اما ان يكون موجودًا او معدومًا او لا موجودًا ولا معدومًا
وعرفوها بانها صفة لموجود وليست بموجودة ولا معدومة

وقد وافقهم القاضي ابو بكر وامام الحرمين من اصحاب الشافعي
رح في ثبوتها وانما قال في ثبوتها اذ لا علم بموافقتهما في التعريف
واحتجوا على ثبوت الحال بوجهين **الاول** الوجود اما موجود
او معدوم او لا موجود ولا معدوم والاول والثاني باطل فتعين
الثالث وهو المطلوب اما الاول فلانه لو كان للوجود وجود يلزم
ايضًا ان يكون لذلك الوجود وجود آخر ويتسلسل واما الثاني
فيستحيل ان يكون الوجود موصوفًا بنقيضه فلا يكون معدومًا
فان قلت هذا منقوض بوجود المعدوم فانه معدوم
قطعًا **قلت** كلامنا في وجود الموجود والجواب
لم لا يجوز ان يكون وجود الوجود عينه لا لان ما هو عين
التحقق لا يحتاج في تحققه الى تحقق آخر **الثاني**
السواد والبياض يشتركان في اللونية ويتخالفان في السواد
وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فاللونية تخالف البياضية
والسوادية فهما اما موجودان او معدومان او لا موجودان
ولا معدومان والاول والثاني محال فتعين الثالث وهو
المدعى اما الاول فلانهما لو كانا موجودين يلزم قيام
العرض بالعرض لان اللونية عرض وهي قائمة بالسواد و

ولقائل ان يقول انهم اثبتوا الواسطة فكيف يكون الوجود عندهم نقيضا للعدم اللهم الا ان يقال ان مرادهم بكون الوجود نقيض العدم عدم اجتماعه مع العدم

يعني هذا الطريق لا ينفي العالمية والقادرية تأمل وفيه

والبياض لاتصاف السواد والبياض باللون وقيام العرض بالعرض
محال كما لا يخفى وأما الثاني فكذلك لأنا نعلم ضرورة أنهما
ليسا بمعدومين وكذا عالمية الله تعالى مشاركة لعالميتنا
في مطلق العالمية ولا شك أن عالميتنا مخالفة لعالمية الله
تعالى وما به الاشتراك غير ما به الاختصاص فلا يكونان موجودين
ولا معدومين لما مر فيكون عالمية الله تع لا موجودة ولا
معدومة كذلك سيوا في القادرية والواجبية والحيية
وغير ذلك **والجواب** انا لا نسلم امتناع قيام العرض
بالعرض فان السرعة والبطوء قائمان بالحركة اذ لا يتصف الجسم
بهما بل الموصوف بهما انما هو الحركة مع انهما والحركة اعراض وسيجي
هذا البحث مفصلا **والجواب** المبطل لمذهبهم بالكلية
بحيث لا يخفى على احد بطلانه ان نقول العدم هو عين انتفاء
الوجود عقلا وعرفا ولغة فهم ان ارادوا بالعدم هذا المعنى
فكل ما لا يكون موجودا يكون معدوما بالضرورة وكل ما لا يكون
معدوما يكون موجودا وهم سلموا ان الحال ليست بموجودة
فهذا عين تسليم انها معدومة وان ارادوا به معنى آخر
فقد سلموا انه لا واسطة بين ما هو الوجود والعدم

في نفس الامر و بطل دعواهم التي وضعوها في معارضة
من قال انه لا واسطة واخذ العدم بالمعنى المذكور وصار
النزاع لفظيا على ان معارضتهم اياهم دالة على انهم وافقوهم
في تفسير الوجود والعدم والا فلا وجه للمعارضة وحينئذ
ظهر فساد رأيهم بالكلية **قال** خاتمة الى اخر الفصل
اقول معرفة الوجودي والعدمي من جملة ما يجب صرف
العناية اليها اذ كثير من المباحث العقلية مبنية عليها وليس
في كتب اهل العلم تحقيق ذلك فنقول قد عرفت مما سلف ان الوجود
هو الكون والعدم انتفاؤه فالموجود ما له الكون والمعدوم
ما ليس له الكون اما الوجودي والعدمي فقد تحير فيه اكثر
اهل العلم فتارة ما فرقوا بين الموجود والوجودي والمعدوم
والعدمي حتى ما فرقوا بين المعدوم والعدم غاية ظهور الفرق
وتارة ما فرقوا بين الوجودي والحقيقي والعدمي والاعتباري
ومن تتبع كتبهم يعرف هذا واعلم ان الوجودي ما ليس
في نفسه حقيقته ومفهومه نفي شيء كالبصر والضوء اذ ليس
في مفهومهما بحسب العقل واللغة نفي شيء اصلا فان البصر
هو قوة ادراك الاشياء المرئية والضوء كيفية محسوسة

في كل واحد من الوجودي والعدمي

صح م

اصلا

منبسطة على الاجسام يدرك بواسطتها الاجسام والعدمي
ما يكون في نفس مفهومه نفي شيء كالعمى والظلمة فان العمى
عقلا وعرفا هو عدم البصر عما من شانه البصر والظلمة عدم
الضوء فان قلت الضوء كما هو محسوس منبسط
فكذا الظلمة ايضا محسوسة منبسطة على الاجسام فلم كان
الضوء وجوديا والظلمة عدمية قلت لا فرق بين من
يكون مفتوح العين في الظلمة الشديدة وبين من يغمض
العين فيما فيما يظن انه مدرك وما يظن عند الاغماض عدمي
ضرورة فكذا عند عدم الاغماض ولا عبرة باللفظ في الوجودي
والعدمي فان اللفظ يكون مجردا عن علامة النفي مثل لا وليس
ويكون المعنى عدميا كالعدم والنفي وقد يكون اللفظ
مشتملا على علامة النفي والمعنى وجودي كاللاعدم فان
معناه الوجود ثم العدمي قد يكون نفيا مجردا عن الوجودي
اما واحدا كالعدم او اكثر كالامكان الخاص فانه من عدميين
سلب الضرورة عن جانب الوجود وسلب الضرورة
عن جانب العدم وقد يكون مركبا من وجودي وعدمي كالعمى فانه
ليس عدم البصر فقط والاصح اطلاق العمى على الجمادات

اي من شان شخصه او نوعه او جنسه

التزبره

وفيه اشارة الى انه لا يطلق العمى على الجمادات

بل عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا فهو عدم البصر عدمي وعما
من شانه البصر وجودي فان قلت فلذكرتم فيما مضى
ان النفي معنى ذو اضافة فكيف يكون مجردا قلت
لان مطلق النفي غير مقصود
نعني نفيا مجردا عن وجودي زائد على معنى النفي كما في العمى
لا مطلقا وكذلك العجز عدم القدرة عما من شانه القدرة
والجهل عدم العلم عما من شانه العلم والسكوت عدم التكلم
عما من شانه التكلم وامثال هذه كثيرة واذا عرفت ان العدمي
قد يكون مركبا من عدمي ووجودي يتفرع عليه بحثان الاول
لا يلزم من كون الشيء عدميا صدقه على المعدوم لان القيد
الوجودي يمنع صدقه عليه وقد اشتهر بين اكثر اهل العلم
ان كل وصف عدمي جاز ان يصدق على المعدوم كما يرد عليكما
الثاني لا يلزم ان يكون نقيض العدمي وجوديا لجواز انتفاء
العدمي بانتفاء القيد الوجودي كالعمى فانه جاز ان ينتفي
بانتفاء ما من شانه البصر فيكون الانتفاء بعدميين فيكون
عدميا اذ ليس هناك غيرهما وكثير من اهل التحصيل ذهب الى
ان نقيض العدمي وجودي كما يلي فان قلت
سلمنا ان الانتفاء يكون مع العدميين لكن كيف يلزم ان يكون

ام استفهام للانكار اي لا يكون النفي مجردا لان مطلق النفي غير متصور فلا يصح تقسيم العدمي بكونه قد يكون نفيا مجردا الخ

الانتفاء عدميًّا **قلت** المراد بالعدمي ان يكون حاصله
عدميًّا وكذا بالوجودي كعلم العدم فانه يعتبر حاصله
وهو الوجود ثم الوجودي لا بد وان يكون نقيضه عدميًّا
لان نقيضه انتفاؤه وانتفاء الوجودي عدمي ولا ذلك العدمي
جاز ان يكون نفيًا مجردًا بالتفسير الذي مر ذكره وجاز ان يكون
مركبًا كعلم اجتماع شيئين في مكان او زمان واحد فانه جاز
ان يكون بعدم احدهما او بعدمهما **قال** الصحيفة الثالثة
في الماهية الى آخر الفصل **اقول** هذا الفصل مشتمل
على تعريف الحقيقة والالفاظ المستعملة في الحقيقة بجهاتها
فنقول كل شيء فرضًا كليًّا كان كالانسان او جزئيًّا كزيد مثلًا
فله حقيقة هو بها هو وهذا اشارة الى تعريف الحقيقة
لان العقلاء اتفقوا على ان حقيقة الشيء هي ما به الشيء
هو هو كالانسان مثلًا فان حقيقته الحيوان الناطق اذ
الانسان بذلك انسان حتى لو فرض انتفاؤه لما كان
انسانًا ثم الشيء ان كان كليًّا يسمى حقيقته ماهية وان
كان جزئيًّا فهوية فيقال ماهية الانسان وهوية زيد
ثم كل حقيقة فرضت كلية كانت او جزئية فلا خفاء

ان نفسها معنى مغاير لكل ما يلحقها لازمًا كان لها او مفارقًا
عنها وجوديًّا كان او عدميًّا واذا اخذت نفسها مع شيء آخر
كانت معنى آخر فنفس الحقيقة مع قطع النظر عن كل ما يلحقها
سواء كان معها او لا يقال لها الحقيقة من حيث هي واذا اخذ
مع شيء آخر يقال لها الحقيقة من حيث كذا فالحقيقة من حيث هي
ليست الا تلك الحقيقة فقط وان كان معها اشياء فحقيقة الحيوان
مثلًا من حيث هي جسم نام حساس متحرك بالارادة فقط
فهي من تلك الحيثية ليست بموجودة ولا معدومة ولا كلية
ولا جزئية ولا خارجية ولا ذهنية لا على معنى انها اذا اخذت
من تلك الحيثية لا يكون معها شيء من هذه المعاني فان ذلك محال
بل على معنى ان شيئًا منها لا يكون نفسها ولا داخلًا فيها واذا
اخذت حقيقة الحيوان مع الموجودية مثلًا كانت حقيقة
الحيوان من حيث انها موجودة لا من حيث انها هي ويقال
للماهية من حيث هي الماهية لا بشرط شيء اذ ما شرط شيء معها
لا بالنفي ولا بالاثبات ولو شرط ان لا يكون معها شيء يقال
لها الماهية بشرط لا شيء وهي الماهية المجردة **فان قلت**
اذا شرط ان لا يكون معها شيء فقد جعل معها شيء وهو ان لا يكون

بمعنا شيء **قلت** لان شرط لا شيء انما يتحقق ان لو كان
كذا ثم الماهية من حيث هي اي الماهية لا بشرط شيء موجودة
في الخارج وان كان معها الف شيء لا انها من حيث هي بالمعنى
المذكور اي نفس الماهية مع قطع النظر عن كل ما يلحقها
وجوديا كان او عدميا جزء للماهية الموجودة اذ نفس الحيوان
مثلا جزء للحيوانات قطعا وجزء الموجود موجود واما الماهية
بشرط لا شيء فليست بموجودة لا في الخارج ولا في الذهن
لان الوجود شرط زايد على الماهية ونقل عن افلاطون
انه لا بد في كل طبيعة نوعية من وجود شخص مجرد عن كل
العوارض وفيه تناقض لانه متى كان موجودا يكون مع
الوجود فلا يكون مجردا عن جميع العوارض الا ان يريد انه مجرد
عما سوى الوجود وحكوا عنه انه احتج على ذلك بانه لا شك في
وجود انسان معين كهذا الانسان وهو انسان مقيد فالانسان
الذي هو جزؤه موجود ضرورة والانسان مشترك بين الاشخاص
المختلفة المحسوسة فهو مجرد عن كلها والا لم يكن مشتركا
فيه بين اشخاص ذوات اعراض مختلفة ولا شك ان الانسان
المجرد لا يفسد عند فساد هذه الاشخاص المحسوسة فلا بد

من ثبوت انسان مجرد عن كل العوارض **وجوابه**
انه اما ان اراد بالمجرد هنا الانسان بشرط لا شيء او لا بشرط
شيء الذي هو الانسان من حيث هو فان اراد الاول فلا نسلم
ان المشترك بين الاشخاص كذلك لان المشترك محفوف
بالعوارض ضرورة وان اراد الثاني فمسلم لكن لا نسلم انه
لا يفسد بفساد الاشخاص وانه مجرد عن كل العوارض وعاد
ارسطو بان ذلك المجرد المشترك فيه بين الاشخاص اما
ان يكون واحدا بعينه او واحدا بالحقيقة فان كان الاول
يلزم ان يشترك الاشخاص في صفات ذلك المعين فما علمه زيد
علمه عمرو وهو محال وان كان الثاني يلزم ان يكون كل انسان
مجردا الا ان لازم الطبيعة الواحدة من الاستغناء عن المادة
او الحاجة اليها يجب ان يكون مطردا في جميع الاشخاص ولانا قد
دللنا على ان ما لا يكون نوعه منحصرا في شخص لا بد وان يكون
تشخصه بالمادة **واعترض** الامام على قوله ان الطبيعة
الواحدة مشتركة في الاستغناء عن القابل والحاجة اليه
بانه منقوض بالوجود فانه في الواجب مستغن عن القابل
وفي الممكن محتاج على قولهم بل بالاجناس مع الفصول

فان الحيوان في الانسان محتاج الى الناطق وفي غير الانسان
يستغني عنه ويحتاج الى فصول اخرى مع الطبيعة
الحيوان واحدة وما قال ثانيا ان ما لا يكون نوعه منحصرا
في شخص لا بد وان يكون تشخصه بالمادة مبني على الاول
فهو ايضا فاسد ولهم ان يقولوا ان الوجود ليس بطبيعة
واحدة في الجميع فانه مقول على التشكيك ولا نسلم
ان طبيعة الحيوان محتاج الحقيقي من الفصول المعينة
بل يحتاج الى فصل ما واذا وجد بفصل معين وجد الجنس
لا على انه محتاج الى ذلك الفصل من حيث انه معين
بل من حيث انه فصل ما ولا نسلم ان الثاني مبني على الاول
ويجي هذا هدم اصولهم وقواعدهم فلهم ان يقولوا
بناء عليها **قال** الفصل الثاني في اقسام الماهية
الى آخر الفصل **اقول** الماهية اما بسيطة وهي
التي لا تلتئم حقيقتها من معان مختلفة كالواجب
والوجود او مركبة وهي التي تكون كذلك وكل
من البسيطة والمركبة اما حقيقية او اعتبارية
والاعتبارية اما وجودية او عدمية فهذه ستة اقسام

اتفق المتكلمون والحكماء على امتناع انتقال العرض من محل الى آخر لما سبق من ان قيام العرض بالمحل هو ان وجوده
في نفسه هو وجوده في محله فيكون زوال العين زوال ذلك المحل زوال الوجود في نفسه ٥ شرح مقاصد

البسيط الحقيقي والمركب الحقيقي والبسيط الاعتباري
الوجودي والاعتباري العدمي والمركب الاعتباري الوجودي
والاعتباري العدمي وقد مر في فصل تميز الوجودي عن
العدمي كيفية بساطة العدمي وانما قسم الاعتباري
الى الوجودي والعدمي دون الحقيقي لا يكون الا وجوديا
لان الوجوديات امور محصلة في انفسها فجاز ان يكون بينها
التيام حقيقي بخلاف العدميات فانها غير محصلة في انفسها
ولا التيام لها مع الغير الا بالفرض والتقدير لان النفي لا
تجتمع مع الغير اجتماعا لحصل الالتيام ثم الحقيقي ما يكون في
نفس الامر اي لا يكون فيه شايبة الفرض والتقدير والاعتباري
ما يكون بفرض العقل وتعريف الوجودي والعدمي تقدم اما البسيط
الحقيقي فكالواجب وكالوجود لم يجعل من الكيف
او جعل ولم يجعل الكيف جنسا وكذا النقطة و
والبسيط الاعتباري فكوجود الوجود فان العقل قد
يقيسه الى سائر الاشياء في زيادة الوجود لكن بعد
النظر يعرف ان وجوده عينه لان ما حقيقته عين التعين
والثبوت لا يحتاج الى تحقق زايد بعد الحصول للماهية

نفس الامر اي لا يكون فيه شايبة الفرض والتقدير

وذلك لان العرض انما يتحقق بوجودين وجوده في نفسه
ووجوده في غيره والوجود لا يحتاج في الاول الى
زايد لاستغنائه عنه بذاته ومحتاج في الثاني ولانه
لو كان للوجود وجود يلزم التسلسل وكذلك كل
صفة مفهومها غير مفهوم الموصوف كحصول الحصول
ولزوم اللزوم ووحدة الوحدة وقدم القدم وحدوث
الحدوث وحلول الحلول وما جرى هذا المجرى وهذا
اصل يفيد التحقيق في كثير من المواضع الصعبة
واما المركب الحقيقي فكالبدن المركب من العناصر والبيت
من الاجزاء والاعتباري فكالمركب من الجنس والفصل
مثل الحيوان الناطق فان العقل يسبق الى ان
الجنس والفصل موجودان متباينا الذات
كالسقف والجدار في البيت التام منهما
النوع وليس في الخارج كذلك والا لما صدق شيء منهما
على النوع كما لا يصدق شيء من السقف والجدار على البيت
بل ذاتهما وذات النوع واحدة فان الشيء الذي هو الحيوان
بعينه هو الناطق والانسان وانما يختلف جنسا وفصلا

والحاصل ان الوجود في نفسه عين التحقق
فلا يحتاج تحققه الى زايد بخلاف الوجود في المحل
المعين فانه ليس عين التحقق فيحتاج في
تحققه الى وجود زايد وهو مطلق التحقق

ونوعا

ونوعا الجمادات فان تلك الذات من حيث انها جسم نام
حساس متحرك بالارادة حيوان ومن حيث انها مدركة
للمعاني الكلية موصوفة بالكلام النفسي ناطق وباعتبارهما
جميعا انسان وتحقيق هذا الموضع سيتلى عليك في الفصل
الثالث مفصلا اعلم ان التركيب الذي بين الجنس
والفصل حقيقي من وجه وهو ان يعتبر من حيث هو ذو حصيل
حقيقته في نفس الامر متميزة عن غيرها مخصوصة بخواص ولوازم
وليس المراد بالتركيب الحقيقي سوى هذا لكنه ليس بتركيب
في راي اهل العرف لانهم ما فهموه وانما فهمه المحققون بل
المفهوم عندهم التركيب من الاشياء المتباينة الذوات
كما في تركيب البدن فالاعتباري ما يعتبر فيه التركيب المتعارف
الذي هو بين المتباينة فلهذا قال في الكتاب حيث جعله
اعتباريا فان العقل يسبق الى ان الجنس والفصل موجودان
التام منهما النوع ولكون هذا التركيب حقيقيا اذا فرض بينا
الموصوف والصفة الذين ليس بينهما تركيب يوجب تحقق
حقيقة ذي خواص ولوازم خاصة من التركيب كما في شاء
الحقائق مثل ما يفرض بين الحيوان والابيض يسمى اعتباريا

مطلقا اذ ليس فيه شيء من التركيبين وقد يفرض التركيب
بين الجزئين المتباينين كزيد وعمرو حيث يصيران موثرين في شيء
فاعلين لفعل مجتمعين على امر فيعرف من هذه الابحاث
ان الشيء الواحد قد يكون حقيقيا وقد يكون اعتباريا كالوجود
لما عرفت ان وجود الاشياء المتحققة في الخارج حقيقي ووجود
الوجود اعتباري وكالوحدة فانها قد تكون حقيقية كما في الواجب
والنقطة وقد يكون اعتبارية كما في التركيبات الاعتبارية
فان تركيبها ووحدتها باعتبار العقل **تنبيه** الاعتباري
قد يكون بمحض الفرض فان كان تحكما يكون كاذبا ككون الخمسة زوجا
وان كان تصورا يكون مخترعا عقليا كمفهوم الممتنعات والكليات
وقد يكون اركانه متحققة في الخارج اما معا كالمعية فانها
عبارة عن تحقق الشيئين في حالة واحدة وح يقع الاعتبار
في تركيبها وجعلها شيئا واحدا او لا معا ويقع الاعتبار
في الجمع والتركيب كالتقدم زمانا فانه تحقق شيء قبل تحقق
شيء آخر بمهلة وقد يكون الاعتباري بحسب نفس الاشياء
فقط ويعتبره العقل ثابتا بحسب الخارج لما تحقق في الخارج
انها في نفسها كذلك فيسبق الى انها في الخارج كذلك

الاعتبار

يكون النار علة للاحراق

وقد عرفت تحقيق هذا في تحقيق نفس الامر لكون الشيء ملزوما
ولازما وعلة ومعلولا وشرطا ومشروطا ومنافيا والنسب
بينهما كالملازمة والعلية والمعلولية والامكان
والامتناع والمرجوحية والرجحان والحاجة والغنى وما يجري
هذا المجرى هذا اذا لم يكن هذه الاشياء موجودة في الخارج وقد
سبقت الاشارة اليها في تحقيق نفس الامر وهذه ابحاث من
حققها وجعلها دستورا سهل عليه الاطلاع على اسرار الحكمة
والله الموفق **قال** الفصل الثالث في اجزاء
الماهية الى قوله في نفس الامر **اقول** هذا الفصل
مشتمل على بحثين **الاول** في تحقيق اجزاء الماهية
والثاني فيما يتبعها اما **الاول** فنقول اجزاء
الماهية قسمان ما يكون محمولة كالجنس والفصل وما لا يكون
كاجزاء البيت واجزاء العشرة وليس في كتب القوم
تحقيق ذلك وتحقيق ذلك ان المركب على قسمين لكل منهما
تركيب خاص يوجب احد القسمين ان يكون اجزاؤه محمولة
والآخر ان يكون غير محمولة وذلك لان المركب اذا كان عبارة
عن شيء مجتمع من عدة موجودات مختلفة الوجود

معنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان في الوجود الخارجي حقيقة او توهما

والذات كالبيت والعشرة والمعاجين وغيرها وهو التركيب
الحقيقي المتعارف عند أهل العرف فيمتنع حمل تلك الاجزاء عليه
فلا يقال البيت سقف والعشرة واحد والسكنجبين خل
اذ يمتنع ان يقال ان هذا الشيء المجتمع من هذه الموجودات
المختلفة هو واحد منها واذا كان عبارة عن شيء موصوف
بعدة معان كالانسان مثلا فانه عبارة عن شيء موجود ذو
ابعاد نام حساس متحرك بالارادة ناطق يصدق كل منها
عليه ضرورة وكيفية ذلك ان الشيء اذا حصلت له
معان مستتبعة لخواص من الصور المختصة حسية كا
او معنوية كالحيوانات والنباتات والمعادن فيحصل
من تلك المعاني والخواص مفهومات صادقة عليه به وهو
يصير باعتبار حصولها شيئا مخصوصا ذا ماهية مخصوصة ممتاز
عن سائر الاشياء بالماهية والخواص اذ ليس المراد بهذا النوع
من الماهية اي المركب من الاجزاء المحمولة سوى ان يكون شيء
مخصوص له معاني مخصوصة تتبعها صفات من الصور المذكورة
والمعاني المخصوصة لا يوجد بدون تلك المعاني فهي المفهومات
المتبوعة هي الذاتيات والتابعة مخصوصة كانت او لا هي العرضيات

كما حصل لمادة الانسان عنده من المعاني كالابعاد والنمو والحس
والحركة بالارادة والنطق وهي استتبعت معاني اخرى كالابعاد
التحيز والنمو التغير والحس الانفعال والنطق التعجب والضحك
والمجموع قابلية الصناعات فصارت بمجموعها جسمانيا ناميا
حساسا متحركا بالارادة ناطقا وهي الذاتيات فلزمت
متحيزا متغيرا منفعلا متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات وهي
العرضيات وهذا التحقيق عرفنا معرفة الذاتيات والعرضيات
وهي من امداد الحكمة وليس في كتب القوم هذا التعريف وهو
اجلى واعرف مما ذكروا في تعريف الذاتي لان احسن ما قالوا
في تعريفه انه الذي لو توهم ارتفاعه عن الشيء لما بقيت ماهية
ذلك الشيء وانه الذي يكون تصوره سابقا على تصور ماهية
الشيء وكل منهما بالحقيقة موقوفا على معرفة الماهية
الموقوفة على معرفة الذاتي لانه لو لم يعرف الماهية فكيف
يعرف ما ذكروا فان قلت هذا الاصل الذي اصلتم يوجب
ان يكون الحيوان جسما متغذيا حيا والنامي والحساس
والمتحرك بالارادة من العرضيات لان النامي يتبع المتغذي
والحساس والمتحرك بالارادة الحي قلت النامي بالحقيقة

وأورد عليه ان النطق عرض ولا يمكن تقوم الجوهر بالعرض فكيف يكون الناطق جزءا ذاتيا لماهية الانسان

هو المغتذي الذي له قوة النمو اذ النمو ازدياد مقدار الجسم
باتصال جسم آخر غذائي معه في الاقطار على نسبة طبيعية
لكمالي وهذا لا يعقل الا ان يكون مغتذيا وهذا ظاهر والحي
ليس شيئا له قوة الحيوة كالحساس فانه شئ له قوة الحس
وهو ادني درجات الذاتيات فلا يكون الحساس بهذا المعنى
تابعا له بل ما هو بالفعل فهو ذلك عرضي وكذلك حكم المتحرك بالارادة
ثم الحي من توابع الوجود ومعلوم ان الوجود وما يتبعه والعلم
وما يتبعه خارج عن حقيقة الشئ واعلم ان المراد بهذه
المعاني الذاتيات كانت او عرضيات ليس ما يكون كذلك دائما
وكذا النامي والمراد بالنطق الي ما يكون له قوة ذلك فالحساس
ما له قوة الحس سواء كان دائما او لا دائما وكذا النامي والمراد
بالنطق ادراك المعاني من الكلام النفسي وغيره ثم النمو والحس
والحركة والنطق ليست من الذاتيات اذ الانسان ليس
عبارة عنها بل عن مجهول لانها التي هي قوتها تلك كما عرف واذا عرف
هذه الاصول فنقول علم منها ان اجزاء هذه الماهية وان كا
متميزة بحسب المفهوم والوجود العقلي لكن لا يكون متميزة
بحسب الوجود الخارجي بان يكون كل واحد منها موجودا مستقلا

الذات لما عرف ان كلها بالحقيقة موجود واحد من حيث ان ذاتها
واحدة فعلم تحقيق قول الاوائل من الحكماء ان اجزاء الماهية
قد لا تكون متميزة في الوجود الخارجي اي بان يكون موجودات
متخالفة الذوات وزعم الامام ان تركيب الانسان من القسم
الذي اجزاؤه متميزة بحسب الوجود الخارجي فقال في الملخص
ان اجزاء الماهية قد تكون متميزة بحسب الوجود في الخارج
مثل النفس والبدن الذين هما جزآ الانسان وقد لا يتميز الا
في الذهن مثل السواد فان جنسه لا يتميز عن فصله في الخارج
وتابعه في ذلك طايفة من المتاخرين وفساده واضح لان
تركيب الانسان لو كان من النفس والبدن لكان مركبا من موجود
مختلفي الذات والوجود فكيف يكون اجزاؤه محمولة عليه وكيف
يكون الانسان هو الحيوان الناطق مع انهم ايضا صرحوا بان
اجزاؤه محمولة عليه وانه الحيوان الناطق وههنا بحث يجب
ان يعلم ليعرف حقيقة حال الاجزاء المحمولة ويسقط ما يختلج
في الخواطر من الشبه فنقول الاجزاء المحمولة متحدة بالذات
متغايرة بالماهيات والمراد بالذات ههنا ما صدق عليه الشئ
فاتحاد الذات ان يكون ما صدق عليه الاجزاء شيئا واحدا

وفيما ان التركيب من اجزاء متمايزة لا يوجب التمايز في الماهية والوجود مثل هذه الاجزاء يمتنع حملها على المركب منها بالمواطاة وكذا حمل بعضها على بعض فان الشيء المجتمع من الاشياء المختلفة بالذات والوجود يمتنع ان يقال انه هو بعينه هذا الواحد وذلك الواحد ويمتنع ان يقال لبعضها هو الآخر منها فان المتمايزين في الماهية والوجود وان فرض بينهما اي ارتباط امكن لا يصح ان يقال احدهما هو الآخر بعينه بداهة وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من ان هذه الاشياء لما اجتمعت وحصل منها ذات واحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض ه شرح التجريد

فالبدني الذي هو الجسم بعينه النامي الحساس المتحرك بالارادة
اذ لو لم يكن كذلك لما صدق الاجزاء على الماهية ولا شك في تغاير ها
بالماهية فان ماهية الحيوان مغايرة لماهية الناطق ضرورة
واذا كان كذلك يكون وجود الحيوان غير وجود الناطق لامتناع
قيام العرض الواحد بمحلين وايضا الجزء من حيث انه جزء له
وجود مغاير لوجود المركب لتقدمه عليه فلو حصل له مع المركب
وجود آخر كان له وجودان وانه محال لكن لما اتحدت الذاتان
فيظن انهما وجود واحد والحق انهما موجودان متحدان بالذات
متغايران بالماهية والوجود كما ان زيدا مثلا اذا صار كاتبا فالكا
وان كان صادقا على زيد لكنه من حيث هو شيء آخر وجد بعد وجود
زيد فوجود الكاتب من حيث هو مغاير لوجود زيد فان قلت
لو كان لكل منهما وجود على حدة فهما موجودان مختلفان
بالماهية والوجود فيمتنع صدقهما على شيء واحد قلت
لا نسلم امتناع الصدق وانما يمتنع ان لو لم يتحدا بالذات
ثم التركيب الذي من الجنس والفصل اعتباري انهما موجودان
التام منهما النوع لما في البيت والعلة اعتبارية لما علم ان
حقيقة هذا النوع انه شيء صدق عليه الاجزاء لا انها شيء

مجتمع من تلك الاجزاء والعقل قد يعتبر هنا فيكون هذا
فيه اعتباريا وشكك الامام في كتبه على تحقق الاعتبار
بان الاعتبار ان طابق الخارج كان الامر خارجيا حقيقيا
لا اعتباريا وان لم يطابق كان كذبا والكذب لا عبرة له
قلت من الحقائق ما يختص تحققه في نفس الامر بالقوى
الباطنة اي لو كان لها تحقق فانما يكون في القوى الباطنة
كالكليات مثل الجنس والفصل والخاصة وغير ذلك
والمعدومات من الممكنات والممتنعات والنسب بين الكليات
وبين المعدومات كقولنا الجنس كلي واجتماع النقيضين
مغاير لاجتماع الضدين والمحال الكلي وهذه الاشياء صادقة
في انفسها وفي الاذهان دون الخارج اذ الحكم الخارجي يستدعي
وجود المحكوم عليه في الخارج فان كانت النسبة في تصورها
واحكامها انها في الاذهان وبحسب الانفس كذلك تكون
صادقة مطابقة لنفس الامر كقولنا الجنس كلي
على معنى ان ما هو جنس في نفس الامر والذهن فهو
كلي فيهما اما اذا كانت النسبة انها كذلك في الخارج فلا
وذلك لان الصدق والكذب انما يتعينان بالنسبة فاذا اتيل

فان كانت النسبة في تصورها واحكامها انها في نفس الامر وتلك كذلك ه نسخه

لابد في تركيب الماهية الحقيقية من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الآخر لم يحصل منها ماهية واحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان قالوا هذا الحكم بديهي والتمثيل للتوضيح واورد العسكر فانه مركب من الاحاد مع استغناء كل منها عن الآخر والمعجون فانه مركب من المفردات مع ان كل مفرد منها مستقل مستحق على حدة فانتقض ذلك الحكم الكلي واجيب عنه بان الجزء الصوري فيهما وهو الهيئة الاجتماعية العارضة للاحاد كلها وللمفردات باسرها محتاج الى الجزء المادي الذي هو الاحاد والمفردات وهو ضعيف لان مثل هذه الهيئة الاعتبارية عارضة للانسان والحجر الموضوع بجنبه فلو كان اجتماعهما كافيا لكان المركب منهما ماهية حقيقية وهو باطل بالضرورة والاولى في الجواب ان يقال اما المعجون فلابد فيه من مزاج اي صورة نوعية تابعة للمزاج يستعقب كيفيات وآثارا صادرة عنه واما اي ذلك المزاج يعني الصورة لاجزء من المعجون ويحتاج الى الاجزاء الاخر لحلوله فيها واما العسكر فانه عبارة عن مجموع الاحاد فقط وهو موجود بلا شبهة الا انه ماهية وحدها اعتبارية والكلام في الماهية الحقيقية الوحدة ولا فرقا بين العسكر والمركب من الانسان والحجر في ان المركب فيهما عين الاحاد باسرها وفي انه يترتب على الكلي منهما ما لا يترتب على كل واحد من اجزائه وفي انه يمكن ان يعتبر هناك هيئة اجتماعية باعتبارها يعرض للامور المتعلقة وحدة اعتبارية.
شرح مواقف سيد

الخمسة زوج وفرد فان اريد انها مركبة منهما فذلك القول صادقا وان اريد انها موصوفة بهما فهو كذب فعلم ان مطابقتها وعدم مطابقتها انما يعتبر بالنسبة الى تلك القوى والانفس فعدم مطابقتها الخارج لا يوجب كونها كذبا **قال البحث الثاني** الى آخره **اقول** الجزء المحمول ان كان تمام المشترك بين الحقيقتين المختلفتين فهو الجنس كالحيوان فانه تمام المشترك بين الانسان والفرس وغير ذلك من انواع الحيوان وان لم يكن تمام المشترك فهو الفصل سواء كان مختصا بالماهية كالناطق او غير مختص كالحساس المتحرك بالارادة فانه غير مختص بالانسان الموجود في جميع انواع الحيوان اما اذا كان مختصا فتميزه للنوع عن غيره ظاهر واذا لم يكن مختصا فايضا يكون مميزا له لانه وان كان غير مختص لكن لا يكون جزءا لجميع الحقائق لبساطة بعضها فيميزه عما ليس جزءا منه فيكون ايضا فصلا فالحساس المتحرك بالارادة يميز الانسان عن الجمادات والنباتات **وقيل** لابد وان يكون لبعض اجزاء الماهية افتقار الى البعض الآخر لان الحجر الموضوع بجنب الانسان لا يحصل منهما حقيقة متحدة هذا هو المشهور منهم وانت عرفت

ان لم يكن مشتركا

او كان مشتركا ولا يكون مساويا لتمام المشترك

يميز

افتقارا يعني بعض الاجزاء الى البعض

ان المثال الجزئي لا يصحح القضية الكلية والحق ان هذا في المركب من الاجزاء الغير المحمولة ظاهر لان الجزء الصوري لاحد اجزاء المركب وهو محتاج الى باقي الاجزاء اذ لا يمكن قيامه بذاته واما في المركب من الجنس والفصل فغير واضح اللهم الا ان يقال الفصل لكونه صفة للجنس بل لانه صورة بالحقيقة للجنس محتاج اليه ضرورة مثل الجسم الحساس المتحرك بالارادة فان الحساس المتحرك بالارادة محتاج ضرورة لكونه صفة وصورة الى الجسم وهذا واضح وكذا اللون القابض للبصر فان القابض قائم باللون وكذا في كل فصل وهذا بين وقال الشيخ ابو علي بناء على ان احدهما محتاج الى الآخر ان الفصل علة لحصة النوع من الجنس والحصة هي فرد من افراد الآخر والا لاستغنى كل منهما عن الآخر فلا يحصل التركيب لما علم انه لابد من افتقار احد الاجزاء الى الآخر واذا كان احدهما علة للآخر والجنس لا يجوز ان يكون علة للفصل والا لكان مستلزما للفصل فيلزم ان يكون الجنس منحصرا في النوع وهو محال فتعين ان يكون الفصل علة للجنس **وفيه نظر** لانه اما ان اراد بالعلة

الاضافة بمعنى في

يعني انه علة فاعلية لوجودها مثلا من الحيوان الذي في الانسان نحصة وكذا في الفرس ونحوه والموجد للحيوانية التي في الانسان هو الناطقية والحيوانية التي في الفرس هو الصاهلية

الحصة

الفصل

الجنس يكون جزءا للنوع وايضا لابد ان يكون علة

العلة التامة او العلة كيف ما كانت تامة او غير تامة فان
اراد بها العلة التامة فلا نسلم انه لو لم يكن شيء منهما علة
للآخر لزم الاستغناء لجواز ان يكون احدهما علة ناقصة
للآخر فلا يلزم الاستغناء وان اراد بها مطلق العلة كيف
ما كانت فلا نسلم انه لو كان الجنس علة يكون مستلزما
للفصل لانه انما يكون مستلزما ان لو كان علة تامة اذ العلة
الناقصة كالنجار للكرسي لا يستلزم المعلول ولئن سلمنا
لكن الكلام في الحصة فلم لا يجوز ان يكون الحصة علة
وهي مستلزمة للفصل فلا يلزم الانحصار وايضا
فيه فساد آخر وهو ان مذهب ارسطو والشيخ ومن تابعهما
ان البدن شرط لحدوث النفس عن العقل الفعال لما
يجيء ومرادهم بالبدن اما الجسم او الجسم النامي او الحيوان
والفصل اما النفس او ما يحصل من النفس بواسطة تعلقها
بالبدن وعلى كل تقدير لو توقف الجنس على الفصل لزم
الدور اما اذا كان المراد بالبدن الحيوان فيكون الفصل
متوقفا عليه فلو كان علة له يلزم الدور وان كان المراد
به الجسم يكون الفصل متوقفا على الجسم والجسم متوقف

جاعلاً لا اتفاق اهل التحقيق نعم وقالت المعتزلة و
والفلاسفة انها غير مجعولة وفصّل بعضهم بانّ الحقيقة
المركبة مجعولة دون البسيطة والظاهر انّ هذا النزاع
انّما نشأ من عدم تحرير المبحث فلعلّه اذا حرّر ارتفع
او يتضح ما هو الحقّ فنقول وبالله التوفيق انّ المراد
بجعل الماهية انّ المؤثر عند الايجاد يجعل الماهية من
حيث هي تلك الماهية في الخارج بان يؤلّف اجزاءها
ويعطي صورتها لمادتها وبعبارة اجلى لا معنى ما من المعاني
واذا عرف هذا فقد عرف انّ الحقّ انها مجعولة بسيطة كانت
او مركبة وايضا يهديك اليه برهانان فالاول لانه لا يخلو من ان يكون الوجود
عين الماهية او لا وعلى كلّ تقدير يلزم ان يكون الماهية بجعل
الجاعل امّا اذا كان عين الماهية فظاهر لانّ الوجود مجعول له
ضرورة فكذا الماهية واما اذا كان زائدا على الماهية فكذلك
لانا قد بيّنا فيما مضى انّ الماهيات ليست متقررة
بذواتها التي ليست لك في الخارج فيكون تقرّرها بغيرها
فان قلت الشقّ الثاني كاف في هذا البيان
لانّ الوجود سواء كان عين الماهية او غيرها يكون

انه عند الايجاد كما يقتضي وجودها يقتضي نفسها اذ المؤثر يقتضي معنى مخصوصا

قوله واذا جعلها تلك لزمه تقرر ماهية الكون محال تامل

الماهية بجعل الجاعل اذا ثبت انها ليست متقررة بذواتها
فما الحاجة الى الترديد **قلت** فايدة التوضيح لان التفصيل
يفيد التوضيح وايضا فيه ايماء الى ان المعتزلة ماخوذة بمذهبهم
ان الوجود عين الماهية في الشق الاول الثاني لا شك
ولا خفاء ان تاثير الفاعل بالحقيقة ليس الا في تقرر الماهية
في الخارج بان يجعل الماهية من حيث هي تلك الماهية في الخارج
واذا جعلها تلك لزمه تقرر ماهية الكون اذ ليس كون
الماهية في الخارج الا كونها هي في الخارج وذلك لانه لا يعقل
للايجاد معنى آخر سوى هذا المعنى حتى لو صدقا على الماهية
انها هي في الخارج لكانت متحققة مستغنية عن
الفاعل كالسواد مثلا اذا صدق عليه انه سواد في
الخارج يكون السواد في الخارج اذ لا معنى لكون السواد
في الخارج سوى ان يصدق على شيء انه سواد في الخارج
ومن اهدي عقلا سليما وطبعا مستقيما يفهم من
هذا ما هو الحق وحقيقة هذا الكلام يتمثل بتاليف
النجار ماهية الكرسي وجعلها هي في الخارج فان تاليفه
اياها تاثير في نفسها اذ نفسها عين اجسام مولفة على الوجه

المخصوص

أي على ان التأثير الفاعلي في الماهية ان يجعلها متقررة في الخارج

المخصوص وهو قد اثر في ذلك حتى صارت هي في الخارج
وهذا التحقيق وتمثيل والبرهان على ذلك ان ماهية
المعلول عند قبول الوجود عن الفاعل لا يجوز ان تكون
حاصلة في الخارج بكمالها والا فلا حاجة لها الى الفاعل
لان اجزاءها من المادية والصورية متى حصلت وكملت
في الخارج وجدت الماهية سواء وجد الفاعل او لا بل
لا بد وان يبقى شيء منها لجعله الفاعل اذ الصورة لا
نوعية كانت او اجتماعية والا فلا تاثير للفاعل
لما علم انه متى لم يبق شيء منها وجدت الماهية سواء كان
الفاعل او لا فعلم ان الفاعل لا بد وان يوثر في نفس الماهية
ويجعلها هي في الخارج حتى يتحقق الوجود **فان قلت**
سلمنا انه لا بد وان يحصل من الفاعل جزء من اجزاء
الماهية كالصورة او غيرها لكن لا نسلم انه يلزم منه
التاثير في نفس الماهية وانما يلزم ان لو اثر في ماهية
ذلك الجزء لان الجزء هو ماهية ذلك الجزء لا وجوده وحصول
وجوده منه (اي جزء المعلول) لا يوجب تاثيره في نفس الماهية
قلت متى كان حصول الصورة للمادة بتاثيره كان

له تأثير في نفس الماهية لان الماهية لا تتم في نفسها
بدون انضمام ماهية الصورة الى المادة وحصول الصورة
للمادة يقتضي انضمام ماهيتها اليها او بدون حصولها
يمتنع الانضمام فمتى يكون حصولها بتأثيره يكون
انضمام ماهيتها ايضا بتأثيره وهو المطلوب الثالث
لو لم يكن للفاعل تأثير في نفس الماهية واما ان يكون
له تأثير في وجودها او في حصول وجودها
للماهية او لا في هذا ولا في ذاك ولا سبيل الى شيء منها
اما الثالث فظاهر لانه متى لم يكن للفاعل تأثير في نفس
الماهية ولا في وجودها ولا في حصول وجودها لا يكون
له تأثير اصلا واما الاول فلانه لو اثر في الوجود فاما
ان يؤثر في ماهية الوجود او في ما زاد على الماهية
فيه او في حصوله او لا في شيء منها والكل باطل اما
الاول فلانه خلاف المقدر واما الثاني فلانه يعود
الكلام فيه في انه هل يؤثر في ماهيته او في ما زاد
عليها او في حصوله او لا في شيء منها ويلزم اما الخلاف
للمقدر او التسلسل واما الثاني فلما ذكر في الاول بعينه

فان قلت المدعى اما كلي او جزئي فان كان كليا يكون
نقيضه جزئيا وهو ان بعض الماهيات ليس بجعل الجاعل
وح جاز ان لا يكون الماهية بجعل الجاعل ويكون ماهية
الوجود بجعله فلا يلزم خلاف المقدر وان كان جزئيا
فلا يضرنا لان الخصم الدعوى بغير ماهية الوجود ونسلم ان
ماهية الوجود بجعل الجاعل قلت المدعى ههنا بطلان
مذهبكم او لا ان الماهية ليست بجعل الجاعل فيكفي فيه
اثبات حكم جزئي ومتى سلمتم ان ماهية الوجود بجعل
الجاعل فقد صار هذا نقضا لادلتكم في نفي كون الماهية مجعولة
اذ جميعها واردة في الوجود والدعوى المخصصة لا بد لها من
دليل خاص الرابع ما ذكر في ابطال تقرر الماهية حالة العدم
ان السواد متى سوادا في الخارج كان السواد في الخارج
اذ لا معنى لكون السواد في الخارج الا ان يصدق على شيء
انه سواد في الخارج ومتى لم يكن سوادا في الخارج حالة العدم
يحتاج الى ما يجعله سوادا في الخارج وهو ما يوجد في الخارج
لان جاعله موجده الخامس المؤثر عند الايجاد كما يقتضي
الوجود يقتضي الماهية من حيث هي بل اقتضاؤه الماهية

بالحيثية اصل واقتضاء الوجود ضمني وذلك لانه لو لم يقتضها
فلزوم تحققها منه من غير تحقق ماهية اخرى يكون ترجيحا
من غير مرجح ولانا نعلم قطعا ويقينا ان النار يقتضي نفس
الحرارة واليبوسة في الغير وانكار هذا مكابرة ولا معنى
للتاثر الا كونه مقتضيا لها والثلاثة الاخيرة ايضا بديهية
والحمد لله رب العالمين **قال** واحتجت الفلاسفة الى اخره
اقول احتجت الفلاسفة على ان الماهية غير مجعولة
بان كل ماهية فرضت فهي في نفس الامر تلك الماهية سواء
كانت موجودة او معدومة لانها لو لم تكن تلك الماهية
الا عند الوجود لكان كونها هي عند الوجود بالغير فاذا فرض ارتفاع
ذلك الغير لزم ان لا يكون الماهية تلك الماهية فيلزم ان
لا يكون السواد الموجود سوادا وهو محال وقد مر مثل ذلك
في كون الماهية متقررة **والجواب** لا نسلم انه عند
ارتفاع ذلك الغير يبقى السواد موجودا حتى يلزم المحال
بل كما لا يبقى السواد لا يبقى الوجود وح يلزم ان لا يكون
السواد المعدوم سوادا وهذا غير محال بل هو عين النزاع
وانت عرفت فيما مضى ان هذا انما وقع لهم لعدم تميزهم

بين نفس الامر وبين الخارج وذلك لان السواد مثلا في نفسه
سواد وقد عرفت معنى اعتبار الشيء في نفسه لا في الخارج
وهم لما نظروا الى نفس [illegible] ولاقوا انها في نفسها تلك زعموا
انها في الخارج كذلك وبداهة العقل حاكمة بان المعدوم في
الخارج لا يصح عليه الحكم بالاحكام الوجودية على ان العقلاء
اتفقوا على ذلك والفلاسفة ايضا صرحوا به ثم اغمضوا عنه
ههنا وهذا ضرب من الخبط عنهم واحتجت المعتزلة
بانا بينا ان الماهيات متقررة بذواتها فامتنع تاثير الفاعل
في تقررها لان ما بالذات لا يكون بالغير **والجواب** ما مر
من المنع والمعارضة ثم ذكر فائدة اختلافهم ومبالغتهم في ذلك
ومبنى اعتمادهم لما ذهبوا الى ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وبنوا عليه مذاهبهم وعقائدهم لزمهم القول بعدم مجعولية
الماهيات لئلا يلزم صدور الاثنين من الواحد وهما الماهية
والوجود **واحتج** من قال ان المركب مجعول دون
البسيط بوجهين **فالاول** لو كان البسيط
مجعولا لارتفع بارتفاع الجاعل فيلزم ان لا يكون
السواد سوادا عند عدمه وهو محال وقد مر الان جوابه

ولما اعترض بان الامكان نسبة فيقتضي الاثنينية فينافي البسيط اشار الى الجواب
بانه ليس نسبة بين اجزاء الماهية حتى يختص بالمركبة بل بين الماهية
والوجود لكونه عبارة عن [illegible] الوجود والعدم ومع قطع النظر
عن الوجود لا يعقل عروض الامكان للماهية بسيطة كانت او
مركبة ومعنى كونها [illegible] انما في نفسها يتحد اذا العقل
الى الوجود يعقل بينهما نسبة هي الامكان ه شرح مقاصد

وبتقدير تسليمه يلزم ان لا يكون المركب ايضا مجعولا بعين
هذا فالسواد وما يجري مجراه بسيط عند المتكلمين بناء
على ان جزءه كالكل **الثاني** لو كان البسيط مجعولا
لكان ممكنا في ذاته لان ما يكون بتاثير الفاعل لابد وان
يكون ممكنا اذ الواجب والممتنع لا يكون مجعولا والامكان
نسبة بين الشيئين فلا يعرض البسيط بالنسبة الى
ذاته واعترض الامام بان كل شيء فرض لا يخ من ان يكون
له وجوب او امتناع او امكان والوجوب والامتناع
منتفيان فتعين الامكان **وفيه نظر** لان ما لا يخ
عن احد هذه الثلثة انما هو النسبة بين الشيئين
المسماة بالمادة لانهم اتفقوا على ان هذه الثلثة هي
كيفيات النسب بين الشيئين لا ان كل شيء
فرض سواء كان نسبة او غير نسبة لا يخ عن احدها
ولئن سلمنا ان كل شيء فرض سواء كان نسبة
او لا لا يخ عن احدها لكن للخصم ان يمنع انتفاء الوجوب
لان البسيط عنده متقرر بذاته فيكون تقرره
واجبا عنده بل الجواب انه وان كان بسيطا

لكن تقرره وكونه موجودا في الخارج غير كونه هو
من حيث هو بدون اعتبار الخارج والذهن واذا
تحققت الاثنينية بوجه ما فقد حصل المنتسبان
فتحقق النسبة وعارضوهم بان جاعل المركب لابد
وان يكون جاعلا لبعض اجزائه اذ لو لم يكن كذلك
بل يكون جميع بسايطه متقررة بذواتها يلزم ان لا يكون
المركب ايضا بجعل الجاعل لانه اذا تقرر بسايطها التي
من جملتها الهيئة الاجتماعية التي هي الجزء الصوري فقد
تقرر المركب سواء وجد ذلك الفاعل او لا فيلزم ان لا
يكون المركب بجعل الجاعل والتقدير بخلافه **قال**
الصحيفة الرابعة الى قوله بل على الوجود **اقول** لما فرغ من
مباحث الوجود والماهية شرع في لواحقهما ومن لواحق
الوجود التعين وتحقيقه ان الماهية اذا وجدت في الخارج
يكتنف بها من العوارض المخصوصة اما بالماهية بان لا يكون لشيء
آخر كالشعاع الذي للشمس ان كان مغايرا بالحقيقة لساير
الاشعة او بالاضافة بان يكون لشيء آخر او يمكن ان يكون كشعاع
الشمس ان لم يكن مغايرا لها بالحقيقة فالا يمكن لشيء آخر اصلا

فيتخصص الماهية بتلك المعاني بحيث لا يبقى امكان وقوع الا
الاشتراك فيها فما تخصص به الماهية يسمى تعينا وتشخصا
والمركب منه ومن الماهية هوية فمن هذا علم ان التعين صفة
تميز الموجود عن كل ما عداه في الخارج والذهن قوله عن كل ما عدا
ليخرج الخاصة لانها وان كانت تميز الموجود لكن لا تميزه عن كل
ما عداه فان الضاحك وان ميز افراد الانسان عن اشياء اخر
لكن لا يميزها عن كل ما عداها لان كل فرد يغايره ساير الافراد
وهو لا يميزه عنها وقوله في الخارج والذهن ليخرج خاصة النوع
الذي انحصر في شخص كخاصة الشمس والقمر فانها لا تميزه
عن افراد الذهنية او نقول التعين صفة تمنع وقوع الاشترا
في موصوفها وهذا اوضح لقلة قيوده وقيل التعين هو كون
الشيء بحيث يصح ان يقال له هو وهذا في الخارج ثم التعين
غير الماهية لان الماهية مشتركة دون التعين وغير
الوجود لكون التعين متاخرا عن الوجود بالطبع اذ نعلم
ضرورة ان الشيء ما لم يوجد لم يتعين ثم اختلفوا في التعين
فقال المحققون انه ثبوتي وزعم قوم انه عدمي والحق انه
ثبوتي لانه لو كان عدميا لكان عدما لما ينافيه لان كل

عدمي

عدمي فرض يكون عدما لما ينافيه ومنافيه الاطلاق او الكلية
او ما يجري هذا المجرى فحينئذ لا يخ اما ان يكون عدما للاطلاق
او للكلية مثلا او لم يكن فان لم يكن فاما ان ينفك عن عدم الاطلاق
او لم ينفك فان كان عدم الاطلاق او يكون لا ينفك عن عدم الاطلاق
بحيث يوجد عدم الاطلاق يوجد التعين وعدم الاطلاق متحقق
في جميع المعينات مشترك فيه بينها فيلزم ان يكون التعين
ايضا مشتركا فيه بين الجميع والمشترك غير مميز فيلزم
ان لا يكون التعين مميزا وليس كذلك او نقول عدم الاطلاق في المعينات
تابع للتعين اذ عدم الاطلاق لا يتصور بدون التعين فلا يكون
هو فالعدم الذي لا ينفك عن عدم الاطلاق يكون عدم ما لا ينفك
عن عدم الاطلاق فهو ايضا تابع للتعين وان كان التعين ينفك
عن عدم الاطلاق فاما ان يوجد عدم الاطلاق بدون التعين
او التعين بدون عدم الاطلاق وكلاهما محال لان اما الاول فلانه
لو وجد عدم الاطلاق مع عدم التعين فيلزم ان يكون الشيء
الواحد غير مطلق وغير معين وهو محال لان المراد بالاطلاق
ههنا جواز كون الشيء مشتركا فيه بين الاشياء وبعدم
جواز الاشتراك مع عدم التعين لانه متى لم يكن جواز

الاشتراك بتحقق التعين فعدم جواز الاشتراك لا يكون مع علم
التعين واما الثاني وهو ان يوجد التعين بدون علم الاطلاق
فلانه لو كان كذلك يلزم ان يكون الشيء الواحد متعينا ومطلقا
وهو مح فثبت بما ذكرنا ان التعين من حيث هو التعين وصفا
ثبوتي وح يلزم ان يكون كل فرد من افراد التعين ايضا كذلك
لان فرد الشيء هو مع عارض عرضه **فان قلت** لا نسلم
ان للتعين عموما حتى يثبت حكمه في افراده ولئن سلمنا لكن
لم لا يجوز ان يكون ذلك العارض عدميا وح لا يكون ذلك الفرد
من التعين ثبوتيا **قلت** التعين وان كان له خصوص
بحسب المعينات لكن له باعتبار ما هو به التعين عموم وهو انه
صفة تميز الموجود عن كل ما سواه وغيره من التعينين البا
وقد ثبت بهذا الاعتبار وجوديته ولما كان المعنى الذي هو
باعتباره التعين وجوديا فكون عرضا من عوارضه عدميا لا يضره
فان قلت وما ذكرتم ان ينقلب عليكم بانه لو كان التعين من
حيث هو وجوديا لكان اما نقيضا للاطلاق او نقيضا
لما لا ينفك نقيضه عن نقيض الاطلاق او نقيضا لما ينفك
ونتم الى آخره **قلت** العدم شيء واحد جاز ان يقع في مقابلته

مكن

حقايق مختلفة كعدم اللون فانه في مقابلة

الالوان بخلاف الوجودي فان عدمه شيء واحد واذا عرف هذا
فنقول اذا كان التعين وجوديا ويكون نقيضا للاطلاق يكون
الاطلاق عدميا فيكون عدم القيد المشخص وجاز في مقابلته
قيود مختلفة بخلاف ما اذا كان التعين عدميا ونقيضا للاطلاق
فانه حينئذ يكون التعين شيئا واحدا برهان لطيف التعين
هو الهوية والهذية اذ تحققهما من حيث هما يتحقق التعين
وبانتفائهما ينتفي وهما وجوديان **واحتج** العلامة على ثبوتية
التعين بوجوه **فالاول** ما قاله الامام وهو انه لو كان
التعين عدميا فاما ان يكون عدم تعين آخر او عدم اللاتعين
لان كل شيء فرض فاما ان يصدق عليه التعين او اللاتعين
فالتعين على تقدير ان يكون عدميا فاما ان يكون عدما للتعين
او اللاتعين فان كان عدم اللاتعين يلزم ان يكون ثبوتيا لان
نقيض العدمي ثبوتي وان كان عدم تعين آخر فان كان
ذلك التعين عدميا كان هذا ثبوتيا وان كان ذلك ثبوتيا وهذا
مثله في كونه تعينا فيكون ثبوتيا لان حكم الامثال
واحد هذا ما ذكره الامام **وفيه نظر** لانه قد يراد
باللاتعين مفهوم هذا اللفظ اي عدم التعين وقد يراد

شيء يصدق عليه اللاتعين فان اراد باللاتعين هنا المعنى
الاول وهو عدم التعين فلا نسلم ان التعين لو كان عدميا
فاما ان يكون عدما للتعين او اللاتعين لان ح لا ينحصر الاشياء فيهما
لجواز ان يكون عدم ما ليس بتعين ولا لاتعين كالسواد والبياض
والانسان والفرس الى غير ذلك وان اراد به ما يصدق عليه اللاتعين
وفيه تأمل وتمام جوابه
فالحصر مسلم ولكن لا نسلم ان اللاتعين حينئذ عدمي لان ما يصدق
عليه اللاتعين لا يلزم ان يكون عدميا لان الوجوديات يصدق
عليها انها اللاتعين كالسواد والبياض وغير ذلك ولئن سلمنا
انه عدمي لكن لا نسلم انه ح يلزم كون التعين وجوديا لانا قد
بينا فيما مضى ان نقيض العدمي لا يجب ان يكون وجوديا
لانا قد بينا كالعمى واللاعمى وقوله لو كان ذلك التعين
عدميا فيكون هذا ثبوتيا بينا في قوله لو كان ذلك وجوديا لكان
هذا ايضا وجوديا لانه مثله وايضا نقيض الشيء كيف
يعني لا نسلم تماثل التعينات
يكون مثله جـ هذا الحيوان من حيث هو هذا
الحيوان ثابت في الخارج والهذية جزء هذا الحيوان وجزء
الثابت ثابت فالهذية وهي التعين ثابتة وفيه بحث
لان الاشارة انما يكون الى المعين ضرورة فيكون التعين سابقا

المعين

لم لا يجوز ان يكون متخالفة متشاركة في عارض هو مفهوم التعين

على الهذية الا ان يراد بها كونه بحيث ان يشار اليه كما مر
في تعريف التعين انه كون الشيء بحيث ان يقال له هو هذا
وايضا سلمنا ثبوت الهذية لكن كونها ثابتة لا يوجب كونها
ثبوتية كما مر ان الثابت غير الثبوتي وذلك لان العدمي
قد يكون ثابتا كالعمى فينتقض الدليل لانه اذ يصح ان يقال
ان الشخص الاعمى من حيث انه اعمى ثابت مع ان العمى ليس بثبوتي
جـ لو كان التعين عدميا لا يكون متعينا في نفسه ولا
الثالث
متعينا في نفسه لا يعين غيره فح لا يكون تعينا وفيه بحث
ضرورة ان ما لا يتعين
اذ لا نسلم ان العدمي لا يكون متعينا في نفسه وقد عرفت ان
العدمات متميزة متحققة ولئن سلمنا ان العدمي لا يكون
متعينا في نفسه لكن لم لا يجوز ان يتعين به غيره لجواز ان يحصل
للموصوف بواسطة الصفة ما لا يكون للصفة كالعالم
فانه يصير عالما بواسطة قيام العلم به مع ان العلم ليس بحاصل
للعلم ليس بعالم قوله وهذا بالحقيقة عين النزاع هذا
هو المشهور عند المتأخرين في الاعتراض على هذه الحجة
وفيه بحث لان هذه الحجة مؤلفة من مقدمتين
احديهما ان العدمي لا يكون متعينا في نفسه والثانية

متعينا

اي التشبيب تعين

ليصلح مبنا لتميز الشيء عما عداه بحسب الخارج

غير محتاج الى التمايز بالتعين لان التعين عارض للممتنعات والاشتراك في العوارض غير محوج الى الامتياز بالتعين الزائد بل المحوج الى ذلك انما هو الاشتراك في الماهية
فقط وفيه نظر لان التعين وان كان عارضا للمتعينات لكن لا شك ان لكل فرد من افراد التعين ماهية كلية في العقل يدركها العقل بوجه ما يشاركه
في نوعه ام لا وتعينه غير ماهيته لانه غير قابل للشركة دون ماهيته فيكون للتعين تعين اخر وبه يتم الدليل اذ ينتقل الكلام الى ذلك التعين ويلزم التسلسل
ولقائل ان يقول لا نسلم ان لكل تعين ماهية كلية في العقل كيف ولو وجب ذلك لم يتصور جزئي حقيقي اصلا لان انضمام الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية ٥
شرح مواقف

كلما لم يحصل جزئي اصلا لان الجزئي انما يحصل بواسطة التعين فاذا كان كل تعين كليا وانضمام الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية فلا يحصل الجزئي بواسطة التعين حينئذ ٥ عبد الغفور عفي الله عنه

ان ما لا يكون متعينا في نفسه لا يعين غيره وليس شيء منهما
عين النزاع واقصى الباب انه يتضمن كل منهما التادي الى المتنازع
لكن هذا لا يقال انه عين النزاع ولو رخص هذا الاعتراض
لورد على جميع البراهين مثلا اذا قيل وكل متغير حادث
بطل القول بان العالم متغير يقال انه عين النزاع وهو قولنا
العالم حادث لانه يتضمن التادي الى النزاع د لو كان
التعين عدميا لكان صادقا على المعدومات متعينه وهو ح
وفيه نظر لجواز ان يكون عدميا مركبا من الوجودي
والعدمي كالعمى وح لا يصدق على المعدوم فان قلت
لو كان مركبا من الوجودي والعدمي يكون العدمي صادقا على
غير هذا المعين فلا يكون له مدخل في التعين فيبقى الوجود
وهو يكون مختصا والا لما كان التعين المفروض تعينا واذا
كان مختصا فيكون التعين موقلت لم لا يجوز ان يكون
كل منهما اعم من التعين ويتخصص كل منهما بالاخر ويختص
المجموع بالمعين كما في الخاصة المركبة مثل موجود لا في موضوع
في رسم الجوهر فان كلا منهما اعم من الجوهر ومجموعهما مختص به
احتج من ذهب الى ان التعين عدمي بوجوه فالاول

لو كان التعين ثبوتيا لكان له ماهية كلية لانه ح
لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الاشتراك فيه والماهية اذا
تحققت في الخارج فلا بد لها من تعين فح يلزم ان يكونا
للتعين تعين آخر ويعود الكلام في تعينه ولزم
التسلسل وجوابه لا نسلم انه لو كان ثبوتيا لكان له ماهية
كلية لم لا يجوز ان يكون التعينات متغايرات بالماهية ويكون
الاشتراك لفظيا او في عموم التعريفات المذكورة وح
يكون تعين التعين ماهيته فلا يلزم التسلسل وايضا يمكن
قلب هذه الحجة لان التعين لو كان عدميا لكان له ايضا ماهية
كلية لان العدميات لها ايضا ماهيات كلية كالعمى والجهل
كما للوجوديات مثل البصر والعلم فيحتاج الى تعين
آخر وتسلسل اللهم الا ان يثبت ان التسلسل في العدميات
جائز ب لو كان ثبوتيا لكان انضيافه
الى الماهية موقوفا على امتياز الماهية عن غيرها
والا لكان تخصصه بها دون غيرها ترجيحا من غير
مرجح فيكون الماهية قبل انضياف التعين اليها متعينة
ويعود الكلام في ذلك التعين ويلزم التسلسل واج

طايفة من المتأخرين بان تميز الماهية اعم من ان يكون بنفسها
او بخاصتها او بتعينها فجاز ان يمتاز بنفسها لا بتعين آخر كما
الانسان عن ماهية الفرس فلا يلزم التسلسل **وفيه بحث**
لان هذا لا يصح في تعين افراد النوع لان ماهيتها واحدة
فلا يتميز الا بزايد ويعود الكلام المذكور وجوابه
ان الماهية تتميز بوجودها الخارجي لان وجود كل فرد
يغاير ساير الاشيا سواء كان من نوعه او لا **فان قلت**
لا يخ من ان يميزها الوجود الخارجي عن كل ما عداها او عن
بعض ما عداها فان كان الاول كان الوجود هو التعين فما
الحاجة الى تعين آخر وان كان الثاني فتعود الشبهة في تخصيص
قلت يميزها عن كل ما عداها في الخارج وهذا القدر
يكفي في تخصيص التعين والتعين ما يميزها عن كل ما عداها
في الخارج والذهن **بحث** لو كان التعين وجوديا فلا بد له
من علة فتعين الشخص الذي له مشارك في نوعه كتعين
زيد مثلا اما ان كان بالماهية او بالفاعل او بالقابل او بالصورة
او بالغاية ولا سبيل الى شيء منها اما الاول كان بالماهية او بالفا
يلزم انحصار ذلك النوع في ذلك الشخص والتقدير بخلافه

وآما قلنا ان النوع ينحصر في الشخص لانه ان كان بالماهية والما
واحدة في جميع افراد ذلك النوع فانما يقتضي تعينا واحدا
فيلزم ان يكون من ذلك النوع شخص واحد وان كان بالفاعل
يلزم ايضا الانحصار لان القابل والفاعل لا كان كل واحد
منهما واحدا فلا يلزم منهما الا شيء واحد فح لا يحصل منه الا تعين
واحد ويلزم الانحصار او نقول الفاعل انما يؤثر في الوجود وما
في الوجود لا يقتضي ان يكون الحاصل هو ذلك بعينه وان كان
بالقابل فلا بد لذلك القابل من تعين فتعينه ان كان بقابل
آخر تسلسل وان كان بالمقبول هو التعين دار وان كان بالصو
فتعين ما ذكرنا الآن في القابل وان كان بالغاية فلتاخره عن
المتعين **والجواب** منع الحصر لجواز ان يكون بالماهية
والوجود الخارجي او بالفاعل مع استعدادات تعرض للقابل
باسباب حادثة وايضا هذا منقوض بالوجود فانه متعدد
مع انه بالفاعل ولم لا يجوز ان يقتضي الفاعل الوجود ومعه
التعين فيقتضي ذلك تعينه ولا نسلم الدور لجواز ان يكون
التعين بماهية القابل لا بتعينه وتعين القابل بالتعين
فان قلت لو كان التعين بماهية القابل فماهية

القابل ما لم يتعين لم يؤثر فيحتاج التعين الى تعين القابل

فلو كان تعين القابل بالتعين يلزم الدور **قلت** لا نسلم ان

ماهية القابل ما لم يتعين لم يؤثر نعم ما لم يوجد لم يؤثر لكن الوجود

لما كان سابقا على التعين بوجه ما كما مر فيكون وجود القابل

قبل وجود التعين ووجوده تعين القابل فيندفع الدور

وقوله ولا يتوقف التاثير على التعين بل على الوجود اشارة

الى هذا وكذا الجواب في الصورة **قال** البحث الثاني

الى اخر الفصل **اقول** تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية

لما اذا قيد الانسان بالعالم فمعنى الانسان العالم لا يخرج

عن الكلية لكونه مشتركا واذا قيد الانسان العالم

الكاتب ففيه ايضا شركة واذا قيد الانسان العالم الكاتب

الخياط الذي هو ابن فلان وعلى هذا الا انه اذا قيد كلي

بكلي فههنا الموصوف وهو المقيد والصفة وهي القيد

واتصاف المقيد بالصفة وجميعها كليات فلا يلزم

الجزئية هذا هو المشهور **وفيه بحث** انه لا نسلم

جميعها لو كانت كليات لما حصلت الجزئية وهو عين

النزاع واكتفى الامام في الملخص بالمثال الذي ذكر

في التقييد ولا خفاء ان المراد ناقص عن افادة اليقين

واعترضوا عليه بوجهين **الاول** انا اذا قيدنا

كليا بكليات فكل قيد يجعله اخص مما قبله فان الانسان

اعم من الانسان العالم والانسان العالم اعم من الانسان العالم

الكاتب وعلى هذا فلم لا يجوز ان ينتهي الى حد يختص بواحد

بحيث لا يمكن وقوع الاشتراك فيه **الثاني** لم لا يجوز

ان يكون كل واحد من الكليين او الكليات يقيد تعين الاخر

وتخصصه حتى يصير المجموع مختصا بواحد كما في الخاصة المركبة

قلت كل معنى كلي يمكن للعقل ان يفرض له اشخاصا الى

غير النهاية اذ لو فرض التشخص ليس الا ان يفرض ذلك المعنى

موجودا متشخصا وذلك لا يقف على حد سواء كان الكلي

مطلقا او مقيدا اذ لا تفاوت بينهما عند العقل في ذلك

بل عنده المطلق والمقيد سواء في فرض الاشخاص الى

غير النهاية فكل كلي يتقيد فهو وان صار بحسب المفهوم

اخص لكنه لا يصير بحيث يقف اشخاصه على حد لا يتجاوز

عنه ويعجز العقل عن تصور شخص اخر حتى ينتهي الى

حد يختص بواحد بل يمكن العقل ان يفرضه اشخاصا

غير متناهية فح لا يحصل الجزئية من تقييد الكليات

نعم قد يصير بحيث يختص بواحد من الموجودات الخارجية

لكن ذلك لا يمنع العقل عن تصور شخص آخر مثال ذلك قولنا

الانسان العالم الكاتب الخياط ابن فلان ولا يكون لفلان غير

ابن واحد فقد صار هذا مختصا بواحد اذ ليس في الخارج

بهذه الاوصاف الا ابن فلان لكن مع هذا لا يمنع العقل عن

تصور شخص آخر بهذا الوصف **فان قلت** لو قيد هذا

بقولنا اكبر اولاده لا يمكن العقل من فرض شخص آخر هو

اكبر اولاده والا لما كان ذلك اكبر اولاده بل المفروض والمولود

خلافه **قلت** الاول اكبر بالنسبة الى باقي اولاده لا بالنسبة

الى نفسه وباقي اولاده فالمفروض يكون ايضا كذلك **قال**

البحث الثالث في علة التعين الى آخره **اقول** المنقول

من الاوائل ان علة التعين اذا كانت ماهية المعين انحصر

نوعها في الشخص كحقيقة الواجب فانها علة لتعينه لامتناع

ان يكون المنفصل علة فلذلك انحصر النوع في واحد هو

الله تعالى وان لم يكن العلة ماهية المعين فلابد له

من علة سواها اذ التعين ممكن فلابد له من علة وتلك

العلة

العلة لا يجوز ان تكون مباينة الذات المتعين عن المعين

لان نسبة المباينة الى جميع الافراد واحدة فيكون العلة

ملاقية والملاقية لا يجوز ان تكون حالة في التعين لان

المحل سابق على الحال والمعلول مسبوق فلو كانت علة

التعين حالة في التعين لزم احتياج كل منهما الى الآخر

ولزم الدور بل يجب ان يكون علة التعين محلا له وهي

المعين وما لا يكون ماديا كالعقول والنفوس كانت علة

تعينه الاضافة كعقل الفلك الاول ونفسه مثلا وكذلك

الاعراض تشخصها بالاضافة الى المادة هذا الثوب اذا الاضافة

الى مطلق الثوب لا يفيد الجزئية بل الى الثوب المكتنف

بالاعراض المشخصة هذا هو المشهور عند الفلاسفة المذكور

في كتبهم **وفيه نظر** اذ لا نسلم الحصر في الحال

والمحل لجواز ان يكون علة التعين حالة في محل التعين

لا حالة فيه ولا محلا له ولا نسلم ان نسبة المفارق الى الجميع

واحدة وهو منقوض بالوجود والحق ان علة التعين حقيقة

الماهية في الخارج لان كل واحد يعلم ضرورة ان الماهية

اذا تحققت في الخارج سواء كان هناك مادة او اضافة او لا

ولا ذلك صار شيئا منفردا مخصوصا لا يمكن فيه التعدد والاشتراك
أصلا ولا معنى للمعين سوى هذا فعلم أن تحقق الماهية
كاف في تعينها فهو علة التعين قوله وتعدد الأشخاص إنما
يكون بتعدد الوجودات للماهية جواب سؤال مقدر وهو
أنا بينا لو كانت علة التعين الوجود الخارجي للزم تعين
واحد لأن مفهوم الوجود الخارجي شيء واحد فقال سلمنا
أن الوجود الخارجي مفهوم واحد لكنه متعدد مختلف زمانا
ومكانا فكل وجود علة لتعين موصوفه قال الفصل
الثاني في الوحدة والكثرة إلى قوله وضع الآخر موازاة
أقول الوحدة غنية عن التعريف إذ كل واحد
يعلمها بلا كلفة ويميزها عن غيرها تمييزا تاما ولا معنى
للغني عن التعريف إلا هذا وهي بسيطة لما يجيء ووجودية
لأن الكثرة وجودية قطعا إذ كل أحد يفهم بديهة
مفهوم الكثرة ووجوديتها وهي مركبة من الوحدات
فيكون الوحدة أيضا وجودية لأن جزء الوجودي وجودي
لامتناع تركب الوجودي من العدمي لأن العدمي كما عرفت
ليس إلا ما يكون في مفهومه عدم شيء ثم الوحدة غير الوجود

لأن الكثير مع اعتبار أنه كثير موجود وليس بواحد بذلك
الاعتبار وغير التعين أيضا لأن الكثير مع اعتبار أنه كثير
معين وليس بواحد بذلك الاعتبار وزعم طائفة من
المتأخرين أن الوحدة والكثرة لا وجود لهما في الأعيان بل هما
من الاعتبارات العقلية وتمسكوا بوجوه فالأول
الوحدة لو كانت متحققة في الأعيان لكانت واحدة
فللوحدة وحدة أخرى وتسلسل وجوابه أن وحدة الوحدة
عينها الثاني لو كانت متحققة في الخارج لكانت غير الماهية
الموصوفة بها فإذا أخذت هي مع الماهية فهما اثنان
فيكون للماهية دون الوحدة وحدة وللوحدة وحدة أخرى
ويعود الكلام فيجتمع صفات وجودية معا مترتبة
وهو محال وجوابه لا نسلم أن للماهية تكون وحدة أخرى
غير الوحدة المتنازعة بل تكون واحدة بها ووحدتها تكون
واحدة بذاتها لا بوحدة أخرى فلا يلزم التسلسل فإن قلت
لو كان كذلك يلزم كون الشيئين واحدين بوحدة
واحدة وهو محال قلت لا نسلم أنه محال وإنما يكون
محالا أن لو لزم قيام وحدة واحدة بشيئين لامتناع قيام

هذا اعتراض بأن الوحدة من الأمور الاعتبارية لأن تغاير العارض والمعروض ... وإنما يجوز الانفكاك بحسب الواقع في الأمور الموجودة ... عبد الله ...

يعني يثبت وحدات غير متناهية مترتبة بأن يكون لكل وحدة وحدة أخرى إلى ما لا يتناهى

عرض واحد بمحلين وليس كذلك ولو صح ما ذكرتم يلزم ان لا يكون
شيء موجودا في الخارج والا يلزم كون الشيئين موجودا
واحدا لانه لو وجد شيء في الخارج لكان وجوده غير ماهيته
وننقل الكلام اليه الثالث لو كانت وحدة الماهية المركبة موجودة
فان قامت بكل جزء منها لزم قيامها بالمحال الكثيرة وان توزعت
على الاجزاء لزم انقسام الوحدة وان قامت بجزء واحد لزم
قيام صفة الماهية بغيرها والجواب انها قائمة بالمجموع من حيث
هو هو هو الماهية ثم قالوا اذا لم يكن الوحدة موجودة في الاعيان
يلزم ان لا يكون الكثرة ايضا موجودة لتركبها من الوحدات
وقد عرفت ما فيه الحق ان الكثرة حقيقة اعتبارية متحققة
الاجزاء اما انها اعتبارية فلتفرق الوحدات التي هي اجزاؤها
لتفرق محالها والاشياء المتفرقة لا تلتئم منها حقيقية واما
تحقق اجزائها فلتحقق الوحدات اذ في الخارج اشياء
يصدق عليها انها واحدة ولا يكون كذلك الا ان يكون الوحدات
متحققة الاجزاء **فان قلت** لم لا يجوز ان تكون حقيقة
الكثرة انما هي الاجزاء المتفرقة من غير اعتبار التركيب
وهي متحققة فكيف يكون اعتبارية **قلت** مفهوم الكثرة

لا يحصل بدون اعتبار انضمام الوحدات او نقول الكثرة
مركبة من الاحاد فلا بد من التركيب فيكون اعتبارية الثاني
ما يصدق عليه الواحد قد يكون عددا وقد لا يكون اما الاول
فجهة واحدة ذلك العدد ولنفرضه اثنين اما ان يكون مقومة
لهما او عارضة او لا مقومة ولا عارضة فان كانت مقومة
فان كانت مقولة عليهما في جواب ما هو وهما مختلفان في شيء
من الذاتيات فهما الواحد بالجنس كالانسان والفرس وجهة
وحدتهما الحيوانية وان لم يكن مختلفين في شيء من الذاتيات
فهما الواحد بالنوع كزيد مع عمرو وقد يلزمهما الواحد بالجنس
والفصل كما في زيد مع عمرو وانما قلنا قد يلزمهما لان نوعهما لو كان
بسيطا يكونان واحدا بالنوع مع عدم الجنس وفي كتبهم
انه يلزمهما الواحد بالجنس والفصل وان كانت مقولة عليهما
في جواب اي شيء هو فهما الواحد بالفصل كزيد مع عمرو ويلزمهما
الواحد بالجنس اذ الفصل بدون الجنس محال هذا اذا كانت
جهة الوحدة مقومة لهما اما اذا كانت عارضة اي خارجة
عن حقيقة ذلك العدد فان كانت موضوعة لهما فهما الواحد
بالموضوع كالكاتب والضاحك فان جهة وحدتهما الانسان

وهو موضوع لهما وان كانت محمولة لهما فهما الواحد بالمحمول
كالثلج والقطن فان جهة وحدتهما الابيض وهو محمول عليهما
واما اذا لم يكن جهة الوحدة مقومة لهما ولا عارضة فهما
واحد بالتعلق كنسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى
المدينة فان جهة وحدتهما التدبير وهي ليست بمقومة
لهما ولا عارضة بل عارضة للنفس والملك هذا اذا كان
المقول عليه الواحد عددا اما اذا لم يكن عددا فيقال له الواحد
بالتشخص فهو ان لم يقبل الانقسام ولم يكن له مفهوم وراء انه
شيء غير منقسم فهو الوحدة وان كان له مفهوم سوى هذا
فان كان له وضع فهو النقطة وان لم يكن له وضع فهو العقل
والنفس وان قبل القسمة فان كانت اجزاؤه متشابهة
فهو الواحد بالاتصال سواء كان قبوله القسمة لذاته كالمقدار
فان المقدار لذاته يقبل الانقسام لما مر انه نوع من الكم
او يكون قبوله القسمة لغيره كالجسم البسيط مثل الماء
والنار وغيرهما فانه يقبل القسمة بواسطة المقدار حتى لو توهم
انتفاء المقدار عنه مع امتناعه لما قبل القسمة وان كانت
اجزاؤه غير متشابهة كالبيت يقال له الواحد بالاجتماع ويقال

ايضا واحد بالاتصال لخطين محيطين بالزاوية ولما يتلازم طرفاهما
كالملتحمين بالطبع مثل اليد مع البدن او لا يكون بالطبع كما يكون
بالصنعة ثم كل من متشابه الاجزاء وغير متشابه الاجزاء
ان حصل له جميع ما ينبغي له يسمى الواحد بالتمام وان لم يحصل
يسمى كثيرا والواحد بالتمام اما وضعي اصلاحي كالدرهم الواحد
او وضعي كالبيت الواحد او طبيعي كالانسان الواحد هذا
هو المشهور في كتبهم وقولهم فان لم يقبل القسمة ولم يكن له
مفهوم سوى شيء غير منقسم فهو الوحدة **فيه بحث**
وحاصل البحث
لان هذا وصف الوحدة لا ذاتها لكونه محمولا على الوحدة والواحد
دون الوحدة بل الصحيح ان يقال ان لم ينقسم ولم يكن له مفهوم
سوى كون الشيء بالفعل فهو الوحدة واعلم ان مرادهم في هذه
الاقسام اي اقسام الواحد بالتشخص افرادها لا حقائقها الكلية
اذ هي ليست واحدة بالتشخص بل هي واحدة بالمفهوم ثم اتحاد
الاثنين في الجنس مجانسة كاتحاد الانسان مع الفرس في الحيوان
وفي النوع مماثلة كاتحاد زيد مع عمرو في الانسانية وفي الكيف
مشابهة كاتحاد الزنجي مع الهندي في السواد وفي الكم مساواة
كاتحاد مقدار مع اخرى في القدر وفي الاضافة مناسبة كاتحاد

شخص مع آخر في انهما ابن شخص او عبد شخص وفي الخاصة مشاكلة
كاتحاد زيد مع عمرو في انهما كاتب وفي الاطراف مطابقة كاتحاد
جسم مع آخر في النهايات وفي وضع الاجزاء موازاة كاتحاد خطين
او سطحين او جسمين في وضع الاجزاء بان يكون وضع احدهما في الامتداد
والانحناء وفي الميل الى جهة كوضع اجزاء الآخر مثل الخطين المستقيمين
الكائنين في سطح بحيث لو اخرجا في الجهتين الى غير النهاية لما التقيا
وكذلك السطحان والجسمان **قال** الثالث الى آخره **اقول**
اختلف الامم في انه هل يجوز ان يتحد موجودان بحيث لا يبقى
الاثنينية بينهما ام لا فذهب المحققون الى امتناعه ومال اليه طائفة
من متالهة الفلاسفة فقال بعضهم باتحاد النفس مع البدن
وهو فرفوريوس واتباعه وذهب بعضهم الى اتحاد النفس
مع العقل الفعال وزعم قوم من المشائين ان النفس اذا عقلت
شيئا اتحدت مع الصورة المعقولة واليه ذهب الشيخ ابو علي
في كتابه الموسوم بالمبدا والمعاد وذهب قوم من متصوفة
الاسلام الى ان العارف المنقطع عن الدنيا المتوجه الى الله تعالى
قد يتحد مع الله تع ووجد في الانجيل ايضا ان المسيح قال انا
مع الله تع كما سنورد نصه في قسم الكلام واعلم ان قول القائل

ان شيئا صار شيئا آخر يطلق على ثلثة معان فالاول ما يكون
بطريق الاستحالة وهي ان يتغير شيء من حالة الى اخرى ويصير شيئا
آخر كصيرورة الماء هواء والنطفة انسانا والثاني ما يكون بطريق
التركيب وهو ان ينضم الى الشيء شيء آخر حتى يصير شيئا آخر كصيرورة
التراب طينا والعظم غزلا والثالث ان يصير شيء واحد شيئا آخر
بحيث يحصل شيء هو هذا وذاك بعينهما وهذا هو المراد
بالاتحاد وزعم قوم من النصارى ان الاتحاد هو الممازجة بحيث
لا يتميز احدهما عن الآخر كممازجة الماء مع اللبن وهذا غير
متنازع الا اذا ادعوا هذا في الله تع والمشهور عند العلماء في
ابطال الاتحاد انهما بعد الاتحاد ان بقيا موجودين فهما اثنان
لا واحد وان عدما او عدم احدهما فلا اتحاد لان المعدوم لا يتحد
بالمعدوم ولا بالموجود وللقائل ان يقول لا نسلم انهما لو كانا
موجودين لكانا اثنين وانما يكونان كذلك ان لو كانا موجودين
بوجودين وتعينين لم لا يجوز ان يكونا بعد الاتحاد موجودين بوجود
واحد وتعين واحد اذ الاتحاد بالحقيقة انما يكون كذلك فكونهما
موجودين بعد الاتحاد لا يقتضي كونهما اثنين بل هذا بالحقيقة عين
النزاع وقولهم لو كانا موجودين فهما اثنان مصادرة ولكنا

واحدا

المصادرة كون المدعي جزء الدليل
فوائد برهانية

الجنس والفصل لان في الجنس والفصل موجودًا واحدًا هو بعينه

جنس وفصل فالجنس والفصل حقيقتان متغايرتان موجودتان

بوجود واحد وتعين واحد وهذا ما اتفق عليه الحكماء وان

كان فيه بحث قد بيناه في تحقيق الاجزاء **فان قلت**

اذا كانا بعد الاتحاد موجودين بوجود واحد وقد كانا قبل

الاتحاد موجودين بوجودين فيلزم انعدام احد الوجودين

فقد رجع الى احد القسمين الباقيين وهو ان يكون احدهما

موجودًا والآخر معدومًا وقد ابطلناه **قلت** هذا انما

يلزم ان لو انتفى احد الوجودين لم لا يجوز انه لما اتحد الذاتان

اتحد الوجودان والتعينان ايضًا **قال** الرابع الى آخره

اقول تصور مفهوم الكثرة بديهي اذ كل احد يفهمه بلا

روية وكذا كونها وجودية بديهية وغير الوجوه وغير التعين

لان الواحد باعتبار انه واحد موجود ومتعين وليس بكثير

والكثرة هي العدد والاعداد انواع مثلا الاثنان نوع من العدد

والثلثة نوع آخر وكذا كل عدد نوع مغاير للعدد الآخر والدليل

على ان كل عدد نوع آخر ان كل عدد مغاير للآخر بالخواص

اللازمة لان بعضها اصم وبعضها منطق وبعضها منقسم

بل بديهي م

بمتساويين معينين وبعضها غير منقسم بهما فان الاربعة تنقسم

بمتساويين كل منهما اثنان والعشرة بمتساويين كل منهما

خمسة والاصم ما لا يكون له جذر صحيح كالعشرة اذ ليس لها

جذر والجذر كل مقدار اذا ضرب في نفسه حصل ذلك العدد

الذي هو جذره وليس للعشرة مقدار ينطق به اذا ضرب

في نفسه صار عشرة والمنطق ما يكون له جذر كالتسعة

فان جذرها ثلثة اذ هي اذا ضربت في نفسها صارت تسعة و لبعض

الاعداد ثلث صحيح كالتسعة دون البعض كالثمانية ولبعضها

ربع صحيح كالثمانية دون البعض كالسبعة وعلى هذا للاعداد

خواص مختلفة لازمة وقد اشتمل عليه كتاب الارثماطيقي

واذا اشترك شيئان في معنى ذاتي وكان لاحدهما وصف لازم

يلزم مفهومه يلزم ان يكون له معنى آخر ذاتي لا يكون للشيء

الآخر وذلك هو الفصل لان اختصاص ذلك الوصف يستدعي

مخصصًا مختصًا به اذ المشترك لا يخصص والمخصص لا يكون

عرضيًا اذ لو كان عرضيًا فلا بد له من مخصص آخر ودار او تسلسل

فلا بد من الانتهاء الى ذاتي مخصص وهو الفصل هذا هو القانون

الكلي في معرفة اختلاف الانواع اتفق عليه جميع العقلاء

بيّن حقايق اختلافها بالخواص والاعداد انواع اللازمة كالصمم والمنطقية الموجبة اختلافها بالفصول ه

وفيه بحث لانه لا يعوّه الكلام في اختصاص ذلك
الذاتي بذلك النوع والا لدار او تسلسل الا ان يعترف بان الله تعالى
فاعل بالاختيار يخصص وقدرته ما شاء فهذا حق واضح
فان قلت ما الحاجة الى ذلك الذاتي لجواز ان يخصص
ارادته وقدرته ذلك الوصف بدون ذلك الذاتي قلت
لانه لا يمكن ذلك بدون ذلك الذاتي كالمتعجبية مع
الناطقية وكذا في غير ذلك يعرف بالاستقراء فان قلت
الحرارة قد تمكن بدون فصل النار كما توجد في الاحجار بتاثير النار
او شعاع الشمس قلت الكلام في الحرارة البالغة
التي تتنادر فهي لا تكون الا لها وحصولها في الحديد المحماة لاجل
نفوذ النار فيها بدلالة اللون والخفة وزيادة الحجم ثم قوام كل نوع
من العدد بالوحدات التي فيه لا بالاعداد التي فيه كالستة
ليست متقومة بثلاثتين ولا باربعة واثنين اذ ليس
تقومها بثلاثتين اولى من تقومها باربعة واثنين ولا يجوز
ان يكون كل من القسمين تمام حقيقتها اذ تمام الحقيقة لا يكون
الا واحدا ولو جعل احدهما تمام الحقيقة لزم الترجيح بلا مرجح
بل تركبها من ست مرات وحدة فان قلت يعوّه ما ذكرتم ههنا

اولى

ايضا فلا بد من بيان ان تقومها بها اولى من تقومها بثلاثتين او اربعة
واثنين قلت لان الاعداد التي فيها ينتهي تحليلها الى الاحاد
من غير عكس فيكون الكل متقوما بها فان قلت هب انها
انتهت اليها فلم يلزم ان لا تكون تلك الاعداد مقومة لان الحيوان ينتهي
تحليله الى الجوهر المتحيز النامي الحساس المتحرك بالارادة ومع ذلك اتفقوا
على ان الانسان مركب من الحيوان الناطق قلت لان تلك الاجزاء
صادقة على الحيوان فلا يلزم تعدد تمام الحقيقة بخلاف الاعداد فان
الاحاد ليست صادقة عليها فيلزم من اعتبارهما تعدد التمام والاظهر
في بيان تقوم الستة بالاحاد ان يقال نحن نعلم قطعا ان مفهوم الستة
ستة مرات وحدة فيكون تقومها بها وكذا في كل عدد ثم كل
شيئين اشتركا في النوع حقيقة فهما مثلان من حيث هما كذلك
كزيد مع عمرو بالنظر الى انهما انسان وان لم يشتركا في النوع
فهما المتخالفان كالانسان مع الفرس والانسان مع الجسم
ويعمهما الغيرية اي كل من المثلين والمتخالفين مغاير للاخر لان
غير الشيء ما لا يكون مفهومه مفهومه بحسب اللغة والعرف
ثم المتغايران قد يكونان متقابلين وقد لا يكونان والمتقابلان
هما الشيئان اللذان لا يجتمعان في محل واحد من جهة

واجتماعهما في زمان واحد قالوا قلنا من جهة واحدة ليخرج مثل

مطلق الابوة والبنوة والكلية والجزئية اذ ليس بينهما تقابل

لجواز اجتماعهما من جهتين اذ جاز ان يكون الواحد ابا باعتبار وابنا

باعتبار وكلا وجزءا كذلك بل التقابل بينهما انما يكون عند

اتحاد الجهة وفيه فساد واضح لان هذا التقييد يقيد دخول مطلقيهما

لا خروجه فانه يصدق على مطلقيهما انهما لا يجتمعان من جهة واحدة

بل على هذا القيد اولى لانه ح يصدق التعريف على اللذين من جهة واحدة

لا غيرهم قولهم في زمان واحد مستدرك اذ يكفي قولهم لا يجتمعان

في محل واحد اذ الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد وعرفوا المتقابلين

باعم مما سبق وهو انهما الشيئان اللذان لا يصدقان على شي واحد

من جهة واحدة في زمان واحد فيلزم كون الحركة والسواد مثلا

متقابلين اذ لا يصدقان على شي واحد وبالتعريف الاول لا يكونان

متقابلين لاجتماعهما في محل واحد ثم المشهور في كتب العقلاء

ان التقابل على اربعة اقسام التضاد والتضايف والعدم والملكة

والسلب والايجاب اي التناقض لان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين

او احدهما وجودي والآخر عدمي اذ لا يجوز ان يكون كلاهما عدميا

اذ كل عدميين فرضا فلا بد وان يصدقا على شي اذ لا بد

وان يوجد شي لا يصدق ملكتيهما عليه فيصدقان عليه وفيه نظر

اذ اللاشي واللاممكن بالامكان العام لا يصدقان على شي من الاشياء

المحققة والمقدرة ولما علم ان انتفاء العدمي جاز ان يكون ايهما عدميا

كاللاعمى مع العمى ثم قالوا فان كان المتقابلان وجوديين فان كان تعقل

كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان كالابوة والبنوة

والفوقية والتحتية فان تعقل الابوة بالقياس الى البنوة وبالعكس

وان لم يكن تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما الضدان كالسواد والبياض

والحرارة والبرودة وان كان احدهما عدميا والآخر وجوديا فان اشترط في

العدمي موضوع قابل للوجودي بحسب شخصه او نوعه او جنسه وقيل

او جنسه القريب او البعيد فهما العدم والملكة الحقيقيان كالعمى

والبصر والجهل والعلم وان كان بحسب وقت يمكن حصول الوجودي فيه

فهما العدم والملكة المشهوران مثال ما يكون بحسب شخصه كعدم

اللحية عن زيد فان من شانه اللحية ومثال ما يكون بحسب نوعه كعدم

اللحية عن المراة فان اللحية من شان نوعها وهو الانسان ومثال ما يكون

بحسب جنسه القريب كعدم اللحية عن الفرس لان اللحية ممكنة لجنسه

القريب الذي هو الحيوان ومثال ما يكون بحسب جنسه البعيد كعدم

الحركة للجبل فانها ليست لشخصه ولا لنوعه الذي هو الجبل ولا لجنسه

القريب الذي هو الجوهر لجنسه البعيد الذي هو الجسم وما يكون بحسب الوقت
كعدم اللحية عن انسان في سن من شانه اللحية في ذلك السن والمناسب
الاول حقيقيا والثاني مشهوريا لان الاول معتبر عند ارباب العقل واللغة
والثاني عند اهل العرف هذا اذا شرط في العدمي موضوع قابل للوجودي
بالوجوه المذكورة اما اذا لم يشترط فهما السلب والايجاب اي النقيضان كالسواد
واللاسواد وكذب انسان وزيد ليس بانسان ويكون احدهما دايما صادقا والآخر
كاذبا وما بين المتقابلين جاز ان يكونا لا اما المضافان فكزيد ابو خالد وابن
خالد اذا لم يكن كذلك واما الضدان فانهما يكذبان عند عدم المحل وعند وجوده
اذا لم يتصف باحدهما واما العدم والملكة فعند عدم موضوعهما واما
السلب والايجاب فلانهما نقيضان فلا يجتمعا ولا يرتفعا هذا هو المسطور
في كتب الاوايل والاواخر وفيه بحث لانهم ان اشترطوا
في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف وان يكونا متعاقبين على موضوع واحد
كما هو مسطور في ساير كتبهم فلا يكون تقابل الوجودين منحصرا
في التضايف والتضاد لان مثل تقابل السواد والصفرة والانسانية
والفرسية فيكونا غيرهما لانتفاء غاية الخلاف بين السواد والصفرة وعدم
تعاقب الانسانية والفرسية على موضوع واحد فلا يكون بين شيء منهما
تضاد وليس بينهما تضايف اذ ليس تعقل احدهما بالقياس الى الآخر

فقد وجد وجوديان متقابلان لا يصدق تعريف التقابل عليهما مع انهما ليسا
بمتضايفين ولا ضدين وان لم يشترطوا بين الضدين غاية الخلاف والتعاقب
يلزم ان يكون للواحد اضداد كثيرة فانه ح يكون السواد ضد الكل واحد
من الالوان والانسانية للفرسية والحمارية وغير ذلك ويبطل كثير
من الاحكام المبنية على هذا مثل انهم قالوا لا تضاد بين المستقيم
والمستدير لتعاقبهما على موضوع واحد ولانه ح يلزم ان يكون للشيء
الواحد اضداد كثيرة لكثرة المستديرات فاذا لم يشترطوا ذلك بطل هذا
وايضا قالوا الجوهر لا ضد له لعدم التعاقب فيبطل هذا ايضا وغير ذلك من
الاحكام المبنية على هذين الشرطين وكذا القسم الثاني وهو ان يكون
احدهما عدميا ان اشترطوا كون العدمي عدم الوجودي فقد يوجد
تقابل غير القسمين كتقابل الملزوم مع عدم اللازم وان لم يشترطوا
ذلك بل جوزوا العدمي ان لا يكون عدم الوجودي يكون التقابل بين
الملزوم وعدم اللازم من قسم السلب والايجاب اذ لم يشترط موضوع
قابل للوجودي لانهم قالوا ان كان احدهما عدميا فان اشترط موضوع
قابل للوجودي بالوجوه المذكورة فهما العدم والملكة وان
لم يشترط فهما السلب والايجاب مع ان التقابل بين الملزوم وعدم
اللازم اذا كان عاما فقد يوجد بدون الملزوم هذا على تقدير ان

ليس بالسلب والايجاب والا لما جاز ارتفاعهما وهما تدير يعان
لان اللازم م

ان لا يشترطوا كون العدمي عليه الوجودي وقد علم مع انهم صرحوا بان
العدمي في هذين القسمين ينبغي ان يكون عدم الوجودي وقد علم
ايضا ان تقابل العدميين خارج من هذه الاقسام الاربعة كالعمى واللا
قال الفصل الثالث الى قوله ليس نفسا ذاتيها كما مر
اقول هذا الفصل في الحدوث والقدم قالت الفلاسفة
الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالعدم والقدم هو كون الوجود
غير مسبوق بالعدم وقال قوم من المتكلمين الحدوث هو الخروج
من العدم الى الوجود وهذا التعريف مجازي لان الخروج صفة وجودية
لا تقوم بالمعدوم وهو انما يكون من ظرف والعدم ليس بظرف للمعدوم
ففي هذا التعريف قيدان مجازيان وامثال هذه التعريفات مستقبحة
عند العقلاء واظهر التعريفات للحدوث انه حصول الشيء بعد
ما لم يكن ثم الحدوث ثلثة اضافي وزماني وذاتي وكذلك القدم
اما الحدوث الاضافي فهو ان يكون ما مضى من وجود شيء اقل مما
مضى من وجود الآخر كوجود الابن مع وجود الاب واما الزماني فهو
ان يكون الوجود مسبوقا بالعدم كحدوث زيد وعمرو مثلا وهذا
الحدوث مطلق بالنسبة الى الحدوث الاضافي واما الحدوث الذاتي
فهو ان يكون وجود شيء من الغير ثم ذكروا في بيان مسبوقية

الوجود انه لما كان الوجود من الغير يكون استحقاق الوجود
من ذلك الغير وعدم استحقاقه للوجود بالذات وما بالذات اقدم
مما يكون بالغير فاستحقاق الوجود بل الوجود مسبوق بعدم استحقاقه
ولا خفاء انه لا حاجة الى هذه التكلفات لانه لما كان وجوده من
الغير يكون وجوده متاخرا عن ذلك الغير بالذات لان تاخر المعلول
عن العلة يسمى تاخرا بالذات لما سيجيء وهو لا يكون معه فكونه
بعد لا كونه بوجه وذكر الشيخ في الاشارات ان ما بالغير يكون
متاخرا بالذات عما يكون بالذات مع انه قبل هذا ذكر ان التاخر
بالذات انما يكون للمعلول عن العلة ومعلوم ان وجود المعلول
ليس معلولا للاستحقاقه وعلم من تعريف اقسام الحدوث ان
الاشتراك بينها ليس الا في لفظ الحدوث اذ ليس بينها معنى مشترك
نعم بين الاضافي والمطلق يوجد الاشتراك وهو كون الوجود بعد العدم
ثم القدم في مقابلة الحدوث فيكون القدم ايضا ثلثة الاضافي
وهو ان يكون ما مضى من وجود شيء اكثر مما مضى من وجود كما لوجود
الاب بالقياس الى وجود الابن والمطلق وهو ان لا يكون وجوده
مسبوقا بالعدم والذاتي وهو ان لا يكون وجوده من الغير وهو الله تعالى
والحدوث الاضافي اخص من الحدوث الزماني وهو من الذاتي

لان ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم يكون وجوده من الغير ضرورة ولا يلزم

العكس لانه لو جاز قديم ممكن وح يكون التقدم بالعكس اي يكون التقدم

الذاتي اخص من التقدم الزماني وهو من التقدم الاضافي لما علم ان نقيض

الاعم اخص وزعم قوم ان الحدوث والقدم عدميان وقوم انهما

من الامور الاعتبارية واستدلوا على ذلك بان الحدوث لو كان وجوديا

محققا فاما ان يكون حادثا او قديما فلو كان حادثا يلزم ان يكون للحدوث

حدوث آخر ويعاد الكلام في ذلك الحدوث ويتسلسل وان كان قديما

يلزم قدم الحادث لان الحدوث صفة الحادث فلو كان قديما يلزم قدم

الموصوف وكذا ذكروا في القدم انه لو كان وجوديا حقيقيا فاما

ان يكون حادثا او قديما فلو كان حادثا يلزم حدوث القديم لانه

قبل حدوث القدم لا يكون قديما بل يكون حادثا وان كان قديما

يلزم للقدم قدم ويتسلسل والجواب ان حدوث الحدوث وقدم القدم

عين ذاتيهما فلا يلزم التسلسل **قال** خاتمة الى آخره **اقول**

اقسام التقدم خمسة وكذا اقسام التأخر لان التأخر في مقابلة

التقدم الاول التقدم الزماني وهو ان يكون المتقدم قبل المتأخر

قبلية لا يجامع مع المتأخر فيها في حالة واحدة كتقدم الاب

على الابن التقدم بالرتبة وهو ان يكون الترتيب معتبرا فيه

سواء كان المتقدم متقدما او متأخرا بشيء من اقسام التقدم والتأخر

مما علله هذا وهذا التقدم اما وضعي وهو كتقدم الامام على المأموم اذا ابتدئ

من الامام او تقدم المأموم اذا ابتدئ منه او طبيعي كتقدم الجنس على النوع

اذا ابتدئ من الجنس او تقدم النوع على الجنس اذا ابتدئ من النوع لما مر ان

المعتبر هو الترتيب التقدم بالذات ويقال له التقدم بالعلية ايضا

وهو تقدم المؤثر الموجب على الاثر كتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم

لانك تعلم ان اليد تحركت او لا فتحركت بسببه الخاتم اذ يصدق انه تحركت اليد

فتحركت الخاتم ولا يصدق تحرك الخاتم فتحركت اليد التقدم بالطبع

وهو ان يكون المتقدم محتاجا اليه للمتأخر ولا يكون مؤثرا فيه كتقدم

الجزء على الكل والشرط على المشروط التقدم بالشرف كتقدم العالم على المتعلم

وهذا التقدم بالحقيقة مجازي لان الفضيلة لو لم يكن سببا للتقدم في المجلس

او في الشروع في الامور لما سمي تقدما والمسطور في كتب الحكماء ان حصر اقسام

التقدم في هذه الخمسة علم بالاستقراء وقال الامام ان هذا الحصر منقوض

بتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض كتقدم الامس على الغد اذ ليس

ذلك بالزمان اذ التقدم بالزمان هو ان يكون المتقدم في زمان يكون ذلك الزمان

قبل زمان المتأخر كما في تقدم الاب على الابن وهذا ممتنع في اجزاء الزمان اذ

ان يكون للزمان زمان وكما انه ليس بالزمان فليس ايضا بشيء من الاقسام

الباقية واما الترتيبي فلانه اما وضعي وهو انما يتحقق فيما يكون في المكان
او طبيعي وهو انما يكون فيما يكون فيه تقدم او تاخر طبيعي في اجزاء الزمان
متساوية لا تقدم للبعض على البعض بالطبع ولا تاخر كذلك واما بالذات
والطبع والشرف فظاهر واستقر راي المتاخرين على هذا وهو غير وارد اذ
المراد بالتقدم الزماني ان يكون المتقدم قبل المتاخر قبلية لا يجامع المتاخر
فيها في حالة واحدة وقد اشار الى هذا في الاشارات وهذا اعم من ان يكونا
زمانين او غير زمانين او احدهما زمانا والآخر غير زمان وقد امكن الحصر كما ذكر
في الكتاب **ولقائل** ان يقول لا نسلم انه لو لم يكن الترتيب معتبرا
فيه يكون بالشرف ولما كان التاخر في مقابلة التقدم كان اقسام التاخر ايضا
خمسة وعلم منها اقسام المعية ايضا كما يكونان معا في الزمان او الرتبة
او الذات بان يكونا معلولي علة واحدة مثلا او بالطبع بان يكونا جزئين
لشيء او شرطين ولا تقدم لاحدهما على الآخر او بالشرف **قال** الصحيفة الخامسة
في لواحق الماهية الى قوله في وقوع ذلك الطرف **اقول** قد عرفت قسمة
الموجودات قسمة المتصور الى الواجب والممتنع والممكن وانما اعيدت
ههنا ليبنى عليها احكام اخر قوله فيكون لذاته ان لا يقتضي شيئا
منهما لان الممكن اذا لم يقتض شيئا منهما فيكون لذاته ومن شان ذاته
ان لا يقتضي شيئا منهما فالواجب بالذات ما يقتضي لذاته

وجوده في الخارج والممتنع بالذات ما يقتضي لذاته عدمه والممكن ما يقتضي
لذاته ان لا يقتضي شيئا منهما فلكل من الواجب والممتنع والممكن لازم ذاتي
وهو اقتضاء الوجود والعدم وعدم الاقتضاء واذا كان كذلك يمتنع ان ينقلب
شيء منها الى آخر اي يزول لازمه الذاتي ويحصل له لازم آخر لان لازم الشيء يمتنع
انفكاكه عنه ولا تقدح لما بقي تلك الذات في نفسها تلك لانتفاء لازمها
فلا يكون الانقلاب ويلزم المحال ايضا لانها في نفسها تلك بالضرورة نعم قد يصير
الممكن واجبا بالغير كما يكون عند المانع بسببه التام وقد يصير ممتنعا بالغير
كما يكون عند المانع لكن ذلك لا يخرجه عن حد الامكان لانه مع ذلك لا يقتضي
لذاته شيئا من الوجود والعدم **فان قلت** ان اردتم بالاقتضاء في الواجب
والممتنع الاقتضاء التام فح يكون الممكن ما لا يكون ذاته مقتضية للوجود
او العدم بالاقتضاء التام ولا يلزم من هذا ان لا يكون مقتضية للوجود او العدم
في الجملة لان انتفاء الاقتضاء التام لا يوجب انتفاء الاقتضاء مطلقا فح يكون
ذلك الطرف اولى بالممكن من الطرف الآخر وراجحا عليه فجاز ان يقع بلا مرجح
وانتم اتفقتم على ان احد طرفي الممكن لا يجوز ان يقع بلا مرجح وان اردتم بالاقتضاء
في الواجب والممتنع الاقتضاء مطلقا سواء كان تاما او غير تام فجاز ان يتخلف
الوجود عن الواجب والعدم عن الممتنع فلا يكون الواجب واجبا

ولا الممتنع ممتنعا **قلت** نعني بالاقتضاء فيهما التام ويكون الممكن ما لا يقتضي
شيئا منهما بالاقتضاء التام وجاز ان يكون احد طرفيه اولى به لكن لا يلزم من
ذلك وقوعه بلا مرجح لما نبين فيما يجي ان احد طرفي الممكن سواء كان اولى به او لا
لا يجوز ان يقع بلا مرجح **قال** واعلم الى اخره **اقول** ينبغي ان يعلم ان
المراد بالاقتضاء في الواجب والممتنع والممكن انما هو بحسب نفس الامر
يعني بالنظر الى نفسها مع قطع النظر عن الخارج والذهن كما مر في تحقيق
نفس الامر وبحسب الذهن ايضا لا يكون بحسب الخارج والا لما وجد فيه
كالواجب والممكن الموجود فيه لان ما لا يكون في الخارج لا يقتضي فيه شيئا
لان الاقتضاء الخارجي بدون المقتضي في الخارج محال فقولهم وان لم يوجد فلا
اي لا يكون لها الاقتضاء بحسب الوجود لان الوجود اما ذهني او خارجي ثم عرف
الوجوب والامتناع والامكان وبين الوجوب ثم قال وكذا الامتناع والامكان
اي كذا بيان الامتناع والامكان يعني متى وجد المعرف وجد المعرف
ومتى فقد فقد فعلم ان تعريف الوجوب والامتناع والامكان انها اعتباريات
لكونها نسبة وستعلم ان النسب اعتبارية وههنا وجه آخر يختص بالامتناع
والامكان وهو انا بينا ان اقتضاء الذات فيهما انما هو بالنظر الى نفسها
وبحسب العقل لا بحسب الخارج فيكون بحسب الخارج اعتباريا بوجه ما

ولم يدخل في حقيقتهما فهما ايضا كذلك **فان قيل** نحن نعلم ضرورة
ان امتناع النقيضين وامكان زيد قبل حدوثه امران متحققان في الخارج
سواء وجد فرض فارض او لا **قلت** معنى الامتناع كما عرف ضرورة
العدم باقتضاء الذات بالنظر الى نفس الذات وتعقل العقل وهذا
المعنى حاصل لاجتماع النقيضين يتحقق في الخارج انه بالنظر الى
نفسه وتعقل العقل تقتضي ضرورة عدمه فيظن ان الامتناع امر حقيقي وكذا حكم
الامكان لانه اذا عرف انه عدم اقتضاء شيء من الطرفين بحسب الذات
وعلم ان هذا بالنظر الى ذات الممكن والعقل متحقق فيظن كونه متحققا
في الخارج على انه امر عدمي اعتباري **فان قلت** لو كان اقتضاء الذات
الامكان موقوفا على الوجود الخارجي والامكان موقوف على الاقتضاء
لان المقتضي بدون الاقتضاء مع وكان الامكان متوقفا على الوجود
الخارجي لكن الوجود موقوف على الامكان فيلزم الدور **قلت** المراد
ان الاقتضاء الخارجي موقوف على الوجود الخارجي لا الاقتضاء بحسب نفس
الامر والعقل والامكان لا يتوقف على الاقتضاء الخارجي بل على الاقتضاء
بحسب نفس الامر فلا يلزم الدور **قال** الفصل الثاني الى آخره **اقول**
قد عرف من الفصل السابق تحقيق القول في الوجوب والامتناع والامكان
واراد في هذا الفصل والفصل الآتي ايراد ما وجد في كتبهم من

موجود في الخارج
قول المصنف فيشترط ان يوجد فيه
والا وجد فيه

ابحاث الوجوب والامكان وهذا الفصل مشتمل على ابحاث الوجوب اختلفوا
في وجودية الوجوب واحتج من قال انه وجودي بوجوه فالاول ان الوجوب
اكد الوجود والوجود لا يتاكد بالعدم لانه نقيضه فيكون
الوجوب وجوديا وفيه نظر اذ لا نسلم ان العدم مطلقا نقيض
الوجود بل هو انتفاؤه ولان نفي قابلية العدم موكد للوجود لانه اذا صدق
على شيء انه ليس قابلا للعدم يلزم ان يكون وجوده ضروريا فنفي قابلية العدم
موكد للوجود مع انه عدمي لكون القابلية وجودية اذ معنى القابلية
انه يصح ان يتصف به وهذا امر وجودي الثاني الوجوب يقتضي اثبات
الوجود والعدم لا يقتضي اثبات الوجود وفيه نظر اذ المقتضي
لاثبات الوجود في الواجب انما هو ذاته التي هي سببه التام لا وجوبه الثالث
ما قاله الامام ان الوجوب نقيض اللاوجوب المحمول على المعدوم وما هو
محمول على المعدوم يكون عدميا واذا كان اللاوجوب عدميا يلزم ان يكون الوجوب
وجوديا لان العدم وجوده وفيه نظر لما بينا ان نقيض العدمي جاز
ان يكون عدميا كما في العمى واللاعمى وايضا قد ثبت في علم المنطق ان
المعدولة تقتضي وجود الموضوع واللاوجوب محمول عدولي
فلا يصدق على المعدوم بل الصادق بالنسبة الى المعدوم انما يكون سلب
الوجوب بان يقال المعدوم ليس بوجوب لا انه لا وجوبي واذا

كان الصادق سلب الوجوب لا يلزم كون اللاوجوب عدميا فلا يلزم كون
الوجوب ثبوتيا احتج من انكر كونه ثبوتيا بوجوه الاول لو كان ثبوتيا لكان
اما نفس ماهية الواجب او داخلا فيها او خارجا عنها ولا سبيل الى شيء منها
اما الاول والثاني فلان الوجوب نسبة بين الماهية والوجود والنسبة متاخرة
عن نفس الحقيقة وجزئها يمتنع ان يتاخر عنها وايضا الثاني ممتنع لوجه آخر
وهو انه يلزم تركب الواجب وهو محال واما الثالث فلانه يقتضي جواز كون
الواجب ممكنا لان الوجوب لو كان خارجا عن حقيقة الواجب يكون وصفا لها
ووصف الشيء محتاج اليه فيكون الوجوب بالذات محتاجا والمحتاج ممكن
والممكن جاز زواله فيكون وجوب الواجب جائز الزوال واذا زال الوجوب صار
الواجب ممكنا فيكون جواز زواله مستلزما لجواز صيرورة الواجب ممكنا
وهو محال لاستحالة الانقلاب لما عرفت **والجواب** انه لا يلزم من
امكان الشيء جواز زواله لان الممكن ما لا يقتضي وجوده ولا عدمه لا انه
جاز ان يزول او يوجد وقد عرفت ان الممكن قد يجب بغيره وههنا وجب
الوجوب بذات الواجب لما علم ان الوجوب ناش من ذات الواجب وما يجب
بايجاب ما يمتنع زواله بذاته يمتنع ايضا امتناع الزوال الثاني لو كان الوجوب
وجوديا لكان له وجود فيشاركه غيره من الموجودات ويمتاز عنها
بخصوصيته وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون لوجوده غير ماهيته

فان وجب اتصاف ماهيته بوجوده لكن لكان للوجوب وجوب وتسلسل
وان لم يجب اتصافها به لامكن زواله عنها وعند زواله لا يبقى الواجب واجبا
والجواب ما مر ان الممكن قد يجب بالغير فلا يمكن زواله الثالث ما ذكره الامام
في الملخص ان الوجوب نسبة بين الحقيقة والوجود فيكون خارجا عنهما
بالحقيقة ومح يكون محتاجا فيكون ممكنا وكل ما هو ممكن فانما يجب بوجوب
سببه ضرورة وسببه ذات الواجب فيلزم ان يكون للواجب وجوب قبل هذا
الوجوب وعاد الكلام في ذلك الوجوب وتسلسل **والجواب**
انه يكون وجوبه بذات الواجب لا بوجوب ذاته الرابع ما ذكره الامام ايضا
في الملخص وهو ان حقيقة الوجوب استحقاق الوجود واستحقاق الوجود
متقدم عليه فلو كان هذا الاستحقاق ثبوتيا لكان ثبوت الصفة
للموصوف وذلك مح **والجواب** ان الوجوب كيفية نسبة
الوجود الى الحقيقة فيتاخر عنه هذا ما قيل في الوجوب مع ما ورد
عليه والحق انه وجودي لما مر من تعريفه انه ضرورة الوجود باقتضاء
الذات لكنه اعتباري كما عرفت منه **قال** الفصل الثالث الى آخره
اقول اختلفوا في الامكان فقالت الفلاسفة انه وجودي
وانكره اهل الملة واحتجت الفلاسفة على كونه وجوديا بوجوه الاول
الامكان مقابل للامتناع والامتناع عدمي فيكون الامكان وجوديا

والجواب لا يجوز ان يكون الاستحقاق ... بحسب الذات

والجواب

والجواب انه ليس نقيضا للامتناع حتى يكون عدمه للعدم
ويلزم كونه وجوديا ولئن سلم انه نقيض له لكنا قد بينا ان نقيض
العدمي جاز ان يكون عدميا كالعمى واللاعمى **فان قلت** احد
المتقابلين يجب ان يكون وجوديا ويكفي هذا القدر في مطلوب المعلل
سواء كانا نقيضين او لا **قلت** لا نسلم ان احد المتقابلين يجب
ان يكون وجوديا فانه منقوض بالعمى واللاعمى والجهل واللاجهل
وعارضه الامام بان الامكان مقابل للوجوب والوجوب وجودي
فيكون الامكان عدميا وفيه نظر لانه ليس نقيضا للوجوب
وكونه مقابلا له لا يفيد اذ جاز كون مقابل الوجودي وجوديا كما في الضدين
وهذه الحجة في الامكان الخاص لان المقابل للامتناع والوجوب هو
لا الامكان العام لانه نقيضهما ولو ثبت ان الامكان الخاص وجودي
ثبت ايضا ان الامكان العام وجودي لانه جزء الامكان الخاص
وجزء الوجودي وجودي ولو ثبت انه عدمي ثبت ايضا ان الامكان
العام عدمي لان حقيقة الامكان الخاص ليست الا امكانين
عامين فلو كانا وجوديين يلزم ان يكون الامكان الخاص ايضا
كذلك **الثاني** ما ذكره الامام الشيخ في كتبه ان الامكان
لو كان عدميا لما كان شيء من الاشياء ممكنا اذ لو كان الامكان

اي المرتب والامكان الخاص

عدميا صدق ان امكان الشيء لا او لا فرق بين قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان له
والثاني يوجب نفي الامكان فكذا الاول **الجواب** لا نسلم انه
لا فرق بين قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان له فان معنى الاول ان امكانه
صفة سلبية ومعنى الثاني نفي الامكان عنه فاين احدهما عن الاخر
وايضا لو صح هذه الحجة يلزم ان لا يكون شيء من الاعدامي عدميا اذ يصدق
ان يقال العمى ليس بعدمي والا لما كان شيء من الاشياء اعمى اذ لا فرق بين
قولنا عماه لا وبين قولنا لا عمى له وكما ان هذا باطل فكذا ما ذكره وهذا يشمل
الامكان الخاص والعام **ج** نقيض الامكان اللاامكان وهو عدمي
لصدقه على المعدومات وجوابه لا نسلم صدقه على المعدومات
لما مر ان المعدولة تقتضي وجود الموضوع ولئن سلمنا لكن قد عرف
ان نقيض العدمي جاز ان يكون عدميا وهذه الحجة ايضا شاملة
للخاص والعام واحتج المليون على كون الامكان عدميا بوجوه
ف لو كان الامكان ثبوتيا وهو متقدم على وجود الممكن فلا بد له من
محل لكونه صفة فان قام بالممكن لزم قيام الصفة الوجودية بالمعدوم
وهو محال وان قام بغيره لزم قيام صفة الشيء بغيره وذلك ضروري
البطلان وقالت الفلاسفة ان امكان وجود الشيء قبل وجوده
يقوم بمادته مثلا قالوا امكان وجود بيت معين قائم بالة حصل

منها في المعدن وهي الحديد الذي اتخذ منه ذلك السيف اذ صدق
على تلك المادة قبل وجود السيف انها يمكن ان تصير ذلك السيف او نقول
صدق انه يمكن ان يحصل منها ذلك السيف فامكانه قائم بها هذا
ما قالوه ومن البديهي ان صفة الشيء لا تقوم بغيره سواء كان
ذلك الغير مادته او غيرها وما قالوا بتجويز قيامه بمادته فساده
بين على كل عاقل اذ الاول صفة صرفها سيفا لا صفة السيف
وامكان السيف صفة والثاني صفة السيف لكنه ليس
بقائم بمادته واذا عرف هذا فقد ظهر لك هذا البرهان ومن انصف
علم خفية هذا البرهان **فان قلت** اتفقت الفلاسفة
على ان الممكن ما لا يقتضي وجوده ولا عدمه وان الامكان هو عدم
اقتضائه الوجود والعدم فحينئذ يكون الامكان عدميا على رايهم
فكيف ادعوا بعد ذلك انه وجودي **قلت** انهم ذهبوا الى
ان هذا الرسم الامكان ورسم الوجودي جاز ان يكون عدميا كقولهم
الجوهر موجود لا في موضوع **ب** الامكان نسبة بين حقيقة
الممكن ووجوده فلو كان وجوديا لكان متاخرا عن الوجود ويلزم
ان يكون الممكن قبل وجوده اما واجبا او ممتنعا فيلزم الانقلاب
وهو محال وهذا ايضا برهان حق **فان قلت** لا نسلم

لانه جاز ان تكون الذاتيات التي
هي داخلة في حقيقتها وجوديات
والعرضيات التي لا تحمل عليها [illegible]

فان قلت نعلي تقدير كونه اعتباريا ايضا يكون متاخرا ويلزم
المحال قلنا اذا لم يكن له تحققا في الخارج لم يكن بينه وبين الماهية
تقدم وتاخر الا بحسب العقل بمعنى انه اذا لاحظ الماهية والوجود
والنسبة حصل له معقول عارض للماهية هو الامكان من
غير لزوم انقلاب لان الماهية بهذه الحيثية ه شرح مقاصد

انّ الامكان نسبة بل هو كيفية نسبة وايضاً يمكن قلب هذه الحجّة
بان يقال ان كان عدمياً وهو نسبة فيتاخر عن الوجود لانّ النسبة
متاخرة **قلت** سواء كان نسبة او كيفية نسبة يكون
متاخراً عن المنتسبين امّا النسبة فظاهرة واما كيفيتها فلانّ ظهور
كيفية الشيء متاخرة عنه واما القلب فغير صحيح اذ النسب
العدمية جاز تقدّمها على المنتسبين كالعدم فانه نسبة عدمية
بين حقيقة الشيء ووجوده مع تقدّمه على الوجود ح ماذكره
الامام في الملخص وهو انّه لو كان الامكان ثبوتياً لكان مشاركاً
لغيره في الوجود ومخالفاً بالخصوصية وما به الاشتراك غير ما به
الامتياز فيكون وجوده غير ماهيته وح لا يخلو من ان يجب وجوده
بماهيته او امكن فان وجب كان الامكان واجب الوجود بذاته ويلزم
ايضاً ان يكون الممكن واجباً بذاته بالاولى لاشتراط وجود الامكان
بوجود الممكن فمتى كان المشروط واجباً كان الشرط اولى ان يكون
واجباً وان امكن وجوده لماهيته كان للامكان امكان آخر وعاد
الكلام في ذلك الامكان فان كان وجوده ممكناً لماهيته وعلى هذا
تسلسل وان كان واجباً يلزم وجوب الممكن كما مرّ وهو محال **وفيه**
نظر لجواز ان يكون امكان الامكان عين ماهيته ولقائل ان يقول

الامكان نسبة بين الشيء ووجوده او كيفية نسبة بينهما فكيف جاز
ان يكون عين المنتسب هذا ما قالوا في الامكان وقد عرف انّ الحق ما ذهب اليه
المليون **خاتمة** كل ممكن محفوف بوجوبين احدهما
سابق على وجوده وهو وجوب فيضانه عن علته التامة لامتناع تخلف
المعلول عن علته التامة والثاني لاحق لانه ما دام موجوداً يكون
واجباً وهذا الوجوب يسميه المنطقيون الوجوب بشرط المحمول
يعني يكون المحمول ضرورياً ما دام ثابتاً للموضوع **فان قلت**
لو كان الوجوب سابقاً على تحقق الممكن والوجوب ايضاً ممكن فيلزم
تقدم وجوب آخر عليه وكذا حكم الرجحان ولزم التسلسل **قلت**
انهما اعتباريان فلا عبرة بتسلسلهما ثم الامكان قسمان احدهما اصلي
وهو المعنى المذكور اي عدم اقتضاء الذات شيئاً من الطرفين والثاني
الامكان الاستعدادي وهو عند حصول الاستعداد وتحقق
الشرائط وارتفاع الموانع وسمّاه المتاخرون الامكان الوقوعي
لجواز وقوعه حينئذ بالفعل بخلاف الاوّل فان تحققه لا يوجب امكان
الوقوع لجواز ان يمتنع بالغير وقيل الامكان الاستعدادي هو
الاستعداد التام الذي يتحقق عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع
وقالت الفلاسفة الامكان الاستعدادي يكون سابقاً على حدوث

الحادث سبقاً زمانياً فاذاً لابد لكل حادث ان يكون مسبوقاً بحادث آخر ليكون كل سابق مقرباً للعلة الموجبة الى المعلول بعد ما عنه ولابد لتلك الحوادث من محل ليتخصص الاستعداد بوقت دون وقت وبحادث دون حادث وذلك المحل المادة وكل حادث مسبوق بمادة وتغير وهو الحركة والحركة لابد لها من متحرك والتزموا من هذه القواعد قدم العالم وخلله ظاهر اذ لا نسلم ان الاستعداد التام سابق على وجود الحادث سبقاً زمانياً لم لا يجوز ان يكون معاً زمانياً **قال** الصحيفة السادسة في لواحق الوجود والماهية الى آخر الفصل الاول **اقول** هذه الصحيفة في لواحق الوجود والماهية مجموعاً وهو الموجود وتلك اللواحق هي العلية والمعلولية اذ العلية والمعلولية انما تعرض للشيء المتحقق لا للماهية عند الحكماء ولهذا قالوا الموجودية جزء من الموجدية والمراد بالعلية والمعلولية ما يكون بالفعل لا بحسب نفس الاشياء كما مر فان ذلك من عوارض الماهية **فان قلت** العلة الغائية علة بماهيتها كما مر وايضاً العدم علة ومعلول عند المحققين **قلت** العلة الغائية ما لم تصر موجودة في الذهن لم تصر علة والعدم انما يكون علة ومعلولاً عند التحقق كما في غيره فهذه الصحيفة انقسمت فنبين

الاجتماعية وآلة للآلة كالآلة التي تصنع منها آلة او من غيرها كالمادة للفاعل او الصورة والغاية او الشرط وكذا البواقي ثم بعض المعلولات قد يفتقر الى جميع هذه العلل كالسرير وبعضها قد يفتقر الى البعض كالبسائط فانها لا تفتقر الى الجزء من المادة والصورة وقيل بعضها قد لا يحتاج الى غير العلة الفاعلية كالمجردات وهذا على رأي الفلاسفة واما على رأي اهل الملة فهذا غير جائز لان ما صدر عن الله تعالى يكون بارادته وقدرته ومتعلق ارادته تعين الوقت والمادة وغير ذلك وليس عندهم للمجردات وجود ثم العدمي جاز ان يكون جزءاً للعلة التامة كعدم المانع اذ هو شرط والشرائط داخلة في العلة التامة وهل يجوز ان يكون جزءاً للعلة الفاعلية ام لا فيه خلاف فمن زعم ان العدم لا يعلل بمقال لا لان العدم نفي محض لا تاثير له اصلاً وهم اكثر المتكلمين ومن علم ان العدم يعلل بمذهب الى انه يجوز وهذا حق لانا نعلم ضرورة ان العلم العلة مقتض لعلم المعلول كما ان علم طلوع الشمس يقتضي علم النهار او وجود الليل واذا جاز ان يكون العلم علة بنفسه فكونه جزء العلة اولى ولان وجود الغيم مع علم طلوع الشمس يقتضي الظلمة الشرقية وترك العبادة يوجب الذم وامثال هذه كثيرة ما انكاره لا يعبد **قال** الفصل الثاني الى آخره **اقول** هذا الفصل في العلة الفاعلية

وفيه بحثان الاول العلة الفاعلية هي ما يفيد تحقق الشيء وهو اما مختار
وهو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك واما موجب وهو الذي يجب صدور الاثر
عنه شاء او لم يشاء كالشمس في افاضة النور وفي افاضة الحرارة وكل منهما
اما علة للوجود بان يحصل نفس الوجود منه او علة للبقاء بان يحفظ الوجود
بعد ما حصل وقد يكون الشيء الواحد علة للوجود والبقاء معا لان المؤثر
اذا كان مفيضا للوجود افاضة تامة يستغني الاثر معه عن الغير
فيدوم بدوامه كمماسة النار للاحتراق فانها كافية في وجوده وبقائه
وككون الشمس طالعة في افاضة وجود النهار وبقائه وقد يكون
علة لاحدهما دون الآخر كالبناء فانه مع افعاله المخصوصة علة
لوجود البناء دون البقاء فان البقاء انما يكون لشدة التيام الاجزاء والدعائم
والاساطين وعلم وجوه المنهدم نعلم ان علة البقاء قد تبقى بافاضة
الوجود كما في مماسة النار وطلوع الشمس وقد تبقى بمحافظته كما في
شدة الالتيام ثم علة البقاء جاز ان يكون مع الحدوث كما في البناء فان علة
بقائه وهو شدة الالتيام والدعائم وغير ذلك كما مر مع حدوثه وجاز ان
يكون بعد الحدوث كاشتعال الفتيلة بمماسة النار فانه يحصل بها
وبقاؤه يفتقر الى انصباب الدهن فاذا صب اليه الدهن بقي والا فلا وانكر
اكثر المتكلمين علة البقاء لاعتقادهم ان الممكن حالة البقاء غني

عن السبب لكون وجوده اولى من العدم حالة البقاء وسيجيء انشاء
الله تع البحث الثاني اختلفوا في ان الواحد من جميع الوجوه اي يكون
بسيطا غير مأخوذ معه معنى آخر هل يصدر منه بدون اختلاف الآلات
والشرائط والقوابل اكثر من واحد ام لا فقال المليون نعم وانكره الفلاسفة
والمعتزلة اما اذا اختلفت الآلة كما في شعاع الشمس او الشرط او القابل
فاتفقوا على جواز صدور اكثر مثال اختلاف الآلة كما في شعاع الشمس
فانه يقتضي النضج بآلية الهواء الرطب والاحتراق بآلية الهواء
اليابس ومثال اختلاف الشرط ما يكون في طبع الجسم فانه يقتضي الحركة
الى حيزه بشرط الخروج عنه والسكون فيه بشرط الحصول فيه ومثال
اختلاف القابل كما في شعاع الشمس فانه يؤثر في بعض الاجسام تاثيرا يخالف
تاثيره في آخر بحسب قبولهما كما في الاعادة والبنات وغير ذلك فيسيل
الدهن ويجمد العجين وعلى هذا في الحقيقة يكون اثر المؤثر واحدا
وانما يختلف بضميمة الآلة او الشرط او القابل بخلاف ما اذا لم يختلف
شيء من الآلة والشرط والقابل فانه لو حصل منه اكثر وقد
سقط حكم الآلة والشرط والقابل عن درجة الاعتبار فيكون قد صدر
منه اكثر من جهة واحدة هذا تحقيق هذا الموضع واذا عرفت
هذا فلنرجع الى ما قالوا فقالت الفلاسفة والمعتزلة

لو صدر من الواحد بالتفسير المذكور اثنان فهو يكون مصدرا لهما فكونه
مصدرا لاحدهما غير كونه مصدرا الآخر وهذا آية المغايرة ولان كونه
مصدرا لاحدهما نسبة بينه وبين ذلك الواحد وكونه مصدرا للآخر نسبة
بينه وبين الآخر والنسبة بين الشيء وغيره غير النسبة بينه وبين
الآخر ضرورة واذا كان المفهومان متغايرين فاما ان يكون احدهما
او كلاهما داخلا في الحقيقة المصدر او لم يكن شيء منهما داخلا
ولا سبيل الى شيء منهما وذلك لانه لو كان احدهما او كلاهما خارج
داخلا يلزم تركب المصدر والتقدير انه واحد وان كان كلاهما خارجا كانا
معلولين للمصدر لانهما مقتضيات ذاته فكونه مصدرا لاحدهما غير كونه
مصدرا الآخر كما مر وعلى هذا فاما ان ينتهي الى التركيب او تسلسل
وكلاهما محال وهذا هو المشهود في كتب الفلاسفة والجواب
ان كون الشيء مصدرا للآخر امر اضافي وستعلم ان الاضافيات كلها
اعتباريات وح نختار انهما خارجان عن ذات المصدر وقولهم يكون المصدر
مصدرا لهما قلنا الامر الاعتباري لا يحتاج الى العلة وح لا يلزم التسلسل
هذا الجواب ذكره الامام وهو لا ينقطع الكلام لانهم ينازعون في كون الاضافيات
اعتباريات ويؤول البحث الى هذا وينبغي في حيز القيل والقال بل الحق
ان يقال لا يخ من ان يكون كونه مصدرا صفة حقيقية ام لا فان لم

بسيط

يكن لا يتم ما ذكرتم لانه ح لا يحتاج الى العلة على تقدير الخروج
واذا كان صفة حقيقية يلزم المحال لانه ح يكون للمصدر جهة اخرى
لها مدخل في التأثير فلا يكون المصدر واحدا من جميع الوجوه والتقدير
خلافه **فان قيل** لا بد وان يكون المصدرية مستثناة عن نفي الصفات
في هذا البحث اي لا يكون للمصدر صفة الا المصدرية اذ كلامهم
في الواحد الذي يكون مصدرا وح يكون المصدرية ساقطة عن اعتبار
الجهة **قلت** اذا لم يجعل المصدرية جهة اخرى غير الذات يلزم
والا لا يكون الواحد واحدا — فلا يكون المصدرية جهة اخرى لها مدخل في التأثير
وجوب ان يصدر من الواحد اكثر من واحد وهو الاثر والمصدرية فيبطل
دليلكم وايضا لو كانت المصدرية صفة حقيقية يلزم صدور كثرة
غير متناهية محصورة بين حاصرين من الواحد لان الاثر صدر منه ويلزم
ايضا صدور مصدريته وكذا مصدرية مصدريته وعلى هذا الى غير النهاية
مع انها محصورة بين الاثر والمصدر وايضا لو صح ما ذكروا يلزم ان لا يصدر
عن الواحد شيء اصلا وتقريره من وجهين الاول لو صدر عنه شيء
فكونه مصدرا له مغاير له لكونه نسبة بينه وبين اثره ولانه يمكن
تعقله مع الذهول عن كونه مصدرا له اما داخل فيه او خارج ويلزم اما
التركيب واما التسلسل كما ذكروا **فان قيل** المصدرية هنا
جاز ان يكون عين الذات بخلاف ثمة فان الشيئين المتغايرين

اي صورة صدور الاثر من الواحد بجميع الجهات

يمتنع ان يكونا عين شيء واحد **قلت** ذكر الفرق بعد بيان المغايرة هذه الثاني
لو صدر عن الواحد شيء يلزم ان يصدر عنه اثنان وهو محال ما ذكروا وذلك لانه لو صدر عنه
شيء فكونه مصدرا لذلك الشيء مغاير لما بينا في الوجه الاول وهو لا يجوز ان يكون
جزءا له لامتناع التركيب فيكون خارجا معلولا له فقد صدر عنه اثنان المعلول
والمصدرية **فان قلت** نحن نجوز ان يصدر من الواحد اكثر باختلاف الآلات
والشرائط والقوابل وههنا كذلك لانه صدر المعلول عنه من جهة المصدرية
والمصدرية من جهة مصدرية تغايرها بينها وبين المصدر **قلت** ح ابطلتم
مذهبكم بالكلية لانه ح جاز ان يصدر من الواحد اشياء باعتبار المصدريات
وهذا عين مذهبنا وانتم في ابطال هذا هذا تقرير ما في الكتاب وايضا ينتقض دليلهم
بما جوزوا من صدور الاكثر باختلاف الآلات والقوابل والشرائط لانه ح يصدق
ايضا ان كونه مصدرا لهذه الآلة غير كونه مصدرا بتلك او بهذا الشرط وبذلك
او بهذا القابل وبذلك فيجيئهم ذلك الحجة بالكلية **الحجة الثانية** لهم اذا صدر
عنه ا وب يلزم صدور ا عنه مع عدم صدوره من جهة واحدة
وذلك لانه لو صدر عنه ا وب وب ليس ا وليس ا عدم ا فيلزم
صدور ا عنه مع عدم صدوره من جهة واحدة من جميع الوجوه وذلك
محال وجوابه انه ح يلزم صدور ا عنه وصدور ما هو ليس ا لا صدور
ا مع عدم صدوره وحكي ان بهمنيار كان من حكماء المجوس كتب

الى الرئيس

الى الرئيس ابي علي بن سينا ان يرسل الي برهانا يعول عليه فاعاد هذه الحجة
وهو اعترض عليها بالاعتراض المذكور فما وجد منه الا السكوت وبين في الكتاب
هذه الحجة على وجه يستتر محل الاعتراض لانه فيما ذكره الرئيس في غاية الظهور
وتقريره في الكتاب انه اذا صدر عنه ا وب يلزم صدور ا عنه مع عدم
صدوره من جهة واحدة لان ا ليس ب وليس ب نقيض ب فاذا
صدر عنه ب لم يصدر عنه ليس ب لامتناع اجتماع النقيضين فلم
يصدر عنه ا والا لصدر ليس ب فيلزم صدور ا مع عدم صدوره وكذا
يلزم صدور ب وعدم صدوره لان ب ليس ا وليس ا نقيض ا
فاذا صدر عنه ا لم يصدر عنه ليس ا لامتناع اجتماع النقيضين فلم يصدر عنه
ب والا لصدر عنه ليس ا فيلزم صدور ب مع عدم صدوره
ولا يلزم ذلك في المركب لان المركب لا بد له من جهتين او جهات فجاز الصدور عن
جهة وعدم الصدور عن اخرى كالجسم مثلا فانه جاز ان يصدر عنه بجهة
الابعاد الحصول في الحيز وبجهة جوهريته عدم الحصول فيه والمحال انما يكون
ان لو كان ذلك من جهة واحدة هذا التقرير ليس في كتب القوم واما المطلوب
فيها ما ذكرنا اولا ولم يتعرضوا ايضا الى فائدة قوله من جهة واحدة وجوابه
ان وجوب الشيء جاز على وجهين وجوبه لذاته ووجوبه لغيره كالسؤال
مثلا فانه جاز ان يكون وجوبه بالنسبة الى ذاته وجاز ان يكون بالنسبة

الى غيره بان يكون ثابتا له ونقيض الاول سلبه عن ذاته لا سلب وجوده عن الغير لان
اتحاد الموضوع شرط في التناقض بل سلب وجوده عن الغير نقيض وجوده
لذلك الغير والاول جاز مع النقيض الثاني بل كل موجود كذلك فان الانسان
موجود في ذاته ومسلوب عن الفرس وبالعكس وكذا في غير ذلك من الانواع
والاشخاص وح جاز وجود ب في نفسه مع سلب وجوده عن الغير
فجاز صدورهما معا ولا يلزم التناقض الحجة الثالثة لهم نستدل بتسخين
النار وتبريد الماء استدلالا ضروريا على اختلاف طبيعة النار والماء فتغاير
الآثار دليل على تغاير المؤثرات فيكون تغاير الاثر مستلزما لتغاير المؤثر
فمتى لم يكن المؤثر متعددا لم يكن الاثر متعددا والجواب ان الاستدلال على تغاير
المؤثر انما كان بتخلف اثر كل واحد منهما عن الآخر لا باختلاف الآثار وذلك لانه
متى تخلف التسخين عن الماء والتبريد عن النار علم اختلافهما ولئن سلمنا
ذلك في النار لكن هذه قضية جزئية ودعويكم كلية والقضية الجزئية
لا تصحح الحكم الكلي لجواز تخالف احكام الجزئيات واشتهر بين المتاخرين
حجة اخرى زعموا انها كافية في هذا المطلوب وهي انه لو صدر
عن الواحد من جميع الوجوه ا و ب فجهة صدور ا عنه غير جهة
صدور ب ضرورة لاختلاف ا و ب فيكون للمصدر جهتان
فلا يكون واحدا من جميع الوجوه والتقدير بخلافه ثم قالوا نعلم هذا

من اعتبار الواحد انا مع اختلاف الجهات فينا لا تكثر افعالنا الا لتكثر الاتنا
واغراضنا اذ بالة واحدة واعتبار واحد لا يحصل منا الا شيء واحد والجواب
عن الاول انه هذا انما يصح ان لو كان ا و ب متخالفين بالماهية اما اذا
لم يكن كذلك فان قلت كل شيئين فرضا فلا بد وان يتخالفا اما بالماهية
او بالشدة والضعف كالسواد الشديد والسواد الضعيف او بشيء من
العوارض والا لما تحققت الاثنينية والمصدر كما افاد اما افاد المختص
بكل منهما او المختص لا بد وان يخالف ذاتهما بالحقيقة فقد صدر عنه مختلفان
بالحقيقة قلت لا نسلم ان حصول العرضي عنه يوجب اختلاف جهة
وانما يوجب ان لو لم يكن صادرا عنه بتوسط المعروض او شرطية اما اذا
كان فلا كما هو مذهبكم وايضا لو صح هذا لوجب ان لا يصدر عن
الواحد واحد ايضا اذ كل شيء فرض فلا بد عن عرضي يخالفه بالحقيقة
كالتعين وغيره وح يلزم اختلاف الجهة كما ذكرتم وعن الثاني ان كل ارادة
معينة مختصة بشيء واحد لا يحصل منها غيره ضرورة واما الارادة من حيث
هي فقد صدر عنها انيا امور هذه هي الحجج المسطورة في كتبهم مع ما
ورد عليها والحق انه جاز صدور الاكثر من الواحد لما عرفت في الصحيفة
الثالثة ان الايجاد لا يمكن بدون صدور الاثنين الماهية والوجود
فان قلت الماهية موصوفة والوجود صفة والموصوف متقدم

في الواحد بل يكون الواحد واحدا من جميع الوجوه لانه اذا كان حصول العرض بتوسط المعروض يكون لها صدور المعروض والعارض من جهة واحدة وبما ذكرنا

هو تعدد الا ذكرنا فيهم عبد الغفور

على الصفة فيكونا الصادر اولا الماهية وبشرطيتها الوجود فلا يكون صدور الاثنين من جهة واحدة **قلت** تاثير المؤثر في نفس الماهية وجعلها هي في الخارج عين تحصيل وجودها بمجرد ذلك التاثير والجعل يحصل الوجود فلا يكون احدهما واسطة للآخر فيكون صدور الاثنين من الواحد من جهة واحدة وايضا ما ذكروه منقوض بالنقطة المركزية فان مفهوم كونها محاذية لهذه النقطة من المحيط غير مفهوم كونها محاذية لاخرى ايضا من المحيط فان كان احدهما او كلاهما داخلا في النقطة المركزية لزم تركيبها وان كانا خارجين يكون النقطة مصدرا لها لانها يصدر ان منها ولزم اما التركيب او التسلسل كما ذكروا بعينه فذلك لهم متحقق ههنا مع ان النقطة المركزية محاذية لاكثر من واحد **فان قلت** المحاذاة اعتبارية **قلت** المصدرية ايضا كذلك فعليكم بيان الفرق واورد طائفة من المتاخرين نقوضا اخرى فقالوا لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يسلب الشيء الواحد اكثر من واحد وان لا يتصف الواحد الا بواحد وان لا يقبل شيء واحد الا واحدا وكل ذلك باطل واجاب بعضهم عنها بان سلب الشيء عن غيره والاتصاف بغيره وقبول الشيء للشيء لا يعقل الا بين اثنين ونحن نجوز ان يصدر عن الواحد باعتبارات متغايرة وانضمام اشياء معلولات كثيرة بخلاف المصدرية لانها عبارة عن كون الذات بحيث يصدر عنها المعلول وهذا المعنى لاحق للذات من حيث هي لا باعتبار المعلول فلا يحصل ههنا الكثرة

وهذا ليس بشيء اذ يمكن في السلب والاتصاف والقبول اعتبار هذا ايضا كما يقال كون الذات بحيث يسلب عنها شيء وبحيث يتصف بامر وبحيث يقبل ثم نقل عن المتكلمين شكا ذكره الامام في كتبه الاول لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لزم ان لا يوجد شيئان الا وان يكون احدهما علة للآخر اما بواسطة او بغير وسط لانه حينئذ يصدر عن الله تع واحد وعن ذلك الواحد آخر وعلى هذا الى آخر الموجودات وذلك باطل ضرورة اذ نعلم ضرورة ان زيدا ليس علة لعمرو ولا بالعكس وكذا في غير ذلك واجاب الامام نصير الدين الطوسي وكتب فيه رسالة مشتملة على عدة اوراق حاصلها ان معنى قول الفلاسفة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ان الواحد بدون اعتبار شيء آخر معه لا يصدر عنه الا الواحد اما اذا اعتبر معه شيء آخر فجاز انه يصدر عنه اكثر من واحد مثلا اذا صدر عن الواجب ا جاز ان يصدر عنه مع ا واحد آخر كب مثلا وعنه مع ب آخر كج وعلى هذا الى غير النهاية ثم يصدر عنه مع كل اثنين منها واحد آخر مثلا يصدر عنه مع ا وب واحد آخر ومع ب ا وج آخر ومع ا وج آخر وعلى هذا في كل اثنين من تلك المعلولات الغير المتناهية ثم يصدر عنه مع كل ثلثة منها واحد آخر وعلى هذا من كل اربعة وخمسة الى ما لا يتناهى واذا صدر عنه هذه المعلولات الغير المتناهية عن كل واحد من تلك المعلولات يحصل مثل تلك العلة بعين ما ذكرنا

فيلزم سلاسل غير متناهية فح لا يلزم كون واحد من كل الشيئين علة للآخر لجواز
ان يكون احدهما من سلسلة والآخر من اخرى هذا حاصل جميع تلك الرسالة
وفيه نظر لانه لو صدر عنه واحد ثم يصدر عنه مع ذلك الواحد
واحد آخر فيكون له تاثير في الاول بلا شرط وفي الثاني بشرطية الاول فكونه
مصدرا للاول بلا شرط غير كونه مصدرا للثاني بالشرطية فيلزم اما التركيب
او التسلسل كما ذكروا فنعلم ان هذا الجواب لا يناسب اصلهم على انهم ذهبوا
الى خلاف ذلك لانهم قالوا صدر عن الواجب العقل الاول ومن الاول عقل
وفلك ونفس الى العقول العشرة كما يحكى من مذهبهم وما قالوا انه صدر
عن الواجب والعقل الاول شيء آخر ولعلهم انما احترزوا عن هذا
لئلا يلزمهم ما ذكرنا الآن بل يمكن ان يجاب عن هذا بما يناسب اصلهم وهو ان
يقال انما يلزم ان يكون احد الشيئين علة للآخر ان لو كان كل موجود واحد من
جميع الوجوه وليس كذلك فان ما صدر عن الواجب او عن غير الواجب فلا بد
له من وجود صادر عن الواجب ومن ماهية فيقبل ذلك الوجود عن الواجب
ومن امكان لان معلول الشيء لا بد وان يكون ممكنا وح لا يجب صدور الواجب
عنه بل جاز ان يصدر عنه بكل جهة شيء آخر وح لا يلزم ان يكون لكل موجودين
نرضلي في سلسلة واحدة ولا يلزم علية احدهما للآخر الشكل الثاني الجسمية
يقتضي الحصول في المكان وقبول الاعراض فقد صدر عنها شيئان مع انها

شيء واحد وفيه نظر لان الجسمية اي الصورة الجسمية ليست واحدة
من جميع الوجوه بل فيها كثرة من الابعاد والماهية والتاليف والامكان
فجاز ان يكون اقتضاء المكان للابعاد وقبول الاعراض الماهية وقالت
الفلاسفة الواحد ايضا لا يكون فاعلا وقابلا معا لان الفاعلية غير القابلية
ضرورة فهما اما داخلان في ذلك الواحد او احدهما او كلاهما خارجان والاول
والثاني يوجب التركيب والثالث التسلسل كما مر وقد ذكرنا جواب هذا وعرفته
وتمسكوا ههنا بوجه يختص بهذا البحث دون الاول وهو ان نسبة القابل
الى المقبول بالامكان اي جاز حصوله له ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب
اي يجب حصوله عنه فلو كان الشيء الواحد فاعلا وقابلا لشيء يلزم ان يكون
النسبة الواحدة بالامكان والوجوب معا والجواب ان نسبة القابل
الى المقبول بالامكان العام لا ينافي الوجوب لان معناه سلب الضرورة عن
الجانب المخالف وهذا يجتمع مع الوجوب فان قلت الامكان هنا الامكان
الخاص لانه عند وجود القابل لا يجب وجود المقبول كذلك القابل للكتابة
واذا لم يجب وجوده ولا عدمه يتحقق الامكان الخاص قلت سلمنا
انه لا يجب وجوده في بعض الصور ولكن لم قلتم انه لا يجب في شيء
من الصور بل يجب في لوازم الماهية فانها قابلة للوازمها ضرورة
مع انه يجب وجود المقبول وايضا لو اشترطوا في تلك النسبة الامكان

شيء واحد

الخاص فكيف يمكنهم الاستدلال على نفي صفات الله تع بانه لو كان له صفة يلزم
ان يكون ذاته فاعلة وقابلة لها وهو محال لامتناع حينئذ كونها صفة يلزم
قابلة لانتفاء الامكان الخاص هنا كذا قال الفصل الثالث في العلل
الباقية الى اخر الفصل اقول اذا فرغ من احكام العلة الفاعلية
شرع في احكام باقي العلل وهي المادية والصورية والغائية العلة
المادية هي ما به الشيء بالقوة اي هي من حيث هي لا يقتضي الا كون
الشيء بالقوة كالخشب للسرير والسطح والخط المحيط للدائرة
فانه يحصل من اجتماعهما صورة الدائرة وانما قيل العلة المادية بالنسبة
ليندرج فيه المادة الحقيقية وهي المادة الاولى يعني هيولى الجسم والثانية
وهي مادة المركبات كالخشب للسرير والحديد للفاس وما يسد مسد
المادة الحقيقية كالسطح والخط للدائرة وكذا قيل العلة الفاعلية ليدخل
الفاعل وهو المختار والموجب وكذا قيل الصورية ليدخل الصورة الحقيقية
وهي الهيئة المحسوسة كالصورة السريرية وما يجري مجراها كالصورة
النوعية وكذا الغائية ليندرج فيها الغاية الحقيقية وهي ما يؤدي
الطبيعة اليه كحصول الثمر من الشجر والغاية العرضية وتسمى الغرض
ثم المادة قد تحمل الصورة لا بمشاركة شيء آخر كالهيولى للصورة الجسمية
وقد يكون بمشاركة شيء آخر اما مع الاستحالة كالخبز للصورة الدمية

فانه قد تحمل

فانه قد تحمل الصورة الدمية بمشاركة جسم آخر من الاجسام الغذائية
ويكون ذلك مع الاستحالة من الحالة الخبزية الى الحالة الدمية وغيرها لا مع الاستحالة
اما مع الحصر كالبدن مع النفس للصورة الانسانية فانه ينحصر حاملها في النفس
والبدن وكالسطح والخط لصورة الدائرة او لا مع الحصر كالاشخاص للصورة
العسكرية فان حامل الصورة العسكرية اشخاص لا ينحصر في حد فلان العسكر
قد يتحقق من الف ومن مائة الف وما فوقها والصواب ان يقال المادة اما شيء واحد
او اكثر وهو اما مع الاستحالة او لا اما مع الحصر او لا لان المادة في الثلاثة الاخيرة
هي مجموع لا واحد منه ثم العلة الصورية هي جزء يصير الكل به بالفعل كالصورة
السريرية للسرير والصورة الحاصلة للدائرة باجتماع السطح والخط
المحيط والصورة التي يكون للبيت باجتماع اجزائه ثم صور البسائط كالصورة
المائية مثلا لها ثلاث اعتبارات باعتبار تسمى صورة وهو اعتبار كونها
مقومة للنوع ومبدأ للآثار المختصة بالنوع وباعتبار تسمى طبيعة وهو
اعتبار كونها مبدأ قريبا للتغيرات محلها وثباته اذ الطبيعة عرفها الحكماء
بانها مبدأ قريب لتغيرات محله وثباته بالذات فقوله بالذات اي التغير
والثبات الذاتيين لمحله كتغير الماء مثلا من السخونة الى البرودة فان هذا
التغير ذاتي للماء اذ طبيعته تقتضي البرودة بخلاف تغيره من البرودة
الى الحرارة فانه لا يكون الا بخارجي وكثباته على البرودة فانه بذاته

وأما قيل مما بالذاتي ليخرج ما هو مبدأ للتغير والثبات العرضي كتغير الماء
من البرودة إلى الحرارة بسبب ملاقاة المسخن وكثباته على الحرارة
بالمسخن فإنهما عرضيان فلا يسمى المسخن حينئذ طبيعة للماء وباعتبار
تسمى قوة إذ القوة عرفوها بأنها مبدأ التغير من شيء في شيء من حيث
أنه آخر وسيجيء هذا التعريف بحقه في موضعه وصورة الماء كذلك
كأنه يوجب التغير في غير الماء من تبريد الأجسام وترطيبها لا أنها
أي لأن صور البسائط
لو تغايرت في البسيط وكل منها أثر فيلزم أن يكون في البسيط مبادئ
من صور البسائط
الآثار وفيه نظر لأن هذا إنما يصح في البسائط الحقيقية لا كالماء
إذ فيه كثرة من المادة والصورة جسمية ونوعية وأما المركبات
فقد تتركب صورها من صور بسائطها كصورة الترياق فإن صورته النوعية
مركبة من صور بسائطه إذ توجد خاصة مشتملة على خواصها وكذا
صور جميع المعاجين وقد تتركب من اجتماع الأجزاء كالصورة الاجتماعية
كصورة البيت فإنها متركبة من اجتماع أجزاء البيت ثم العلة الغائية
وهي ما لأجله الإيجاد علة بماهيتها ومفهومها إذ تقدمها إنما يكون
في العقل لأن الفاعل ما لم يتصور الغرض من الفعل لم يفعله فهي علة
لعلية العلة الفاعلية وهي متأخرة بوجودها عن المعلول لأن وجودها
لا يحصل إلا بعد تحقق المعلول فهي علة للمعلول بماهيتها ومعلولة

له بوجودها ثم الغاية إما أن يترتب على السبب دائما أو أكثريا أو متساويا
أو أقليا فإن كان ترتبها دائما أو أكثريا يسمى غاية ذاتية كالموت
على الذبح فإنه دائمي والإسهال على شرب السقمونيا فإنه أكثري وإن
كان متساويا أو أقليا يسمى غاية اتفاقية كترتب وجدان الكنز على حفر
موضع فإنه يكون أقليا ومثال المساوي كمن سافر إلى بلد معين
لطلب شخص مرات فوجده في نصفها دون النصف وإنما يسمى الأول ذاتيا
لكونها ناشئة عن ذات السبب لأن ما يكون بطريق الاتفاق لا يكون دائما
ولا أكثريا لأنه لا يكون ذاتيا للسبب وهذا ظاهر فما يكون متساويا أو أقليا يكون
اتفاقيا إذ لو كان لذات السبب لكان طرف الوجود راجحا وإنما يكون ذلك
لتخلف بعض ما لا بد منه عن السبب في الأكثر هذا فيما يكون أقليا فإن
من جملة ما لا بد منه مسامتة الحفر للكنز وهذا في الأكثر يتخلف عن
السبب وفي المتساوي يتخلف مثل ما لا يتخلف ثم الأمور الاتفاقية إنما يكون
اتفاقية بالنسبة إلى من لا يعلم أسبابها أما في نفس الأمر فلا اتفاقية
إذ كل أمر وقع فلا بد له من سبب تام فإذا قيس إليه لا يكون اتفاقية
ثم الفعل الاختياري إن كان مبدأه شوقا تخييليا فقط إما إلى لذة
ما فهو العبث كاللعب باللحية أو إلى حكم ما فهو الجزاف كالحكم بأمر
بدون حجة وفكر وإن كان مع ملكة نفسانية باعثة بلا روية

فهو العادة وان كان مع رويته وغرض فهو الكسب ان لم يكن بطريق الغلط والا فهو فعل سهوي او نسياني **قال** الفصل الرابع في ابطال الدور والتسلسل الخ **اقول** هذا الفصل مشتمل على ابطال الدور والتسلسل اما الدور وهو توقف الشيء على المتوقف عليه فباطل لانه لو توقف شيء على المتوقف عليه لزم توقفه على نفسه لان الموقوف على الموقوف موقوف مثلا اذا توقف ا على ج و ب على ا لزم توقف كل منهما على نفسه واذا توقف على نفسه لزم تقدمه على نفسه وكلاهما محال **فان قلت** اتفقت الآراء على ان الماهية من حيث هي جاز ان يكون علة لشيء كماهية الثلاثة للفردية والاربعة للزوجية والنار للحرارة وحقيقة الواجب الوجود فلم لا يجوز ان يكون ماهية احدهما علة لتحقق الآخر وتحقق الآخر علة لتحققه ولا يلزم توقف الشيء على نفسه ولا تقدمه على نفسه غايته انه يلزم ان يكون ماهية احدهما علة لوجوده لكونها علة لما هو علة لوجودها **قلت** لا يكون دورا لان الدور كما عرفت توقف الشيء على المتوقف عليه وههنا ليس كذلك ويعود المحذور ايضا وهو توقف الشيء على نفسه وتقدمه عليها لان الماهية اذا كانت علة لشيء فما لم تتحقق لم يتحقق معلولها ضرورة لان المعدوم لا يوجد شيئا في الخارج فما لم يتحقق ماهية

الثلاثة لا يتحقق فرديتها وكذا حكم النار مع الحرارة والماهية غير متحققة في الخارج قبل الوجود لما عرفت انها قبل الوجود غير متقررة فيتوقف تاثير الماهية على وجودها فيكون وجود معلولها متوقفا على وجودها فلو كان وجودها متوقفا على وجود معلولها لزم توقف الشيء على نفسه وتقدمه عليها **فان قلت** انتم ذهبتم الى ان حقيقة الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها في الخارج فلو كان التاثير متوقفا على الوجود يلزم تقدم وجود الواجب على نفسه وهو محال **قلت** حقيقة الواجب متقررة في كونها تلك الحقيقة في نفسها وبالنسبة الى الخارج والا لما كانت واجبة اذ يحتاج حينئذ في ذلك الى منفصل فجاز ان يكون مقتضية لوجودها بدون شرط الوجود وايضا لو كان معلول الماهية صفة موجبة لوجود الماهية لزم ان يكون الماهية علة لوجودها فيلزم ان يكون الماهية واجبة والكلام في الممكن وان كان منفصلا لا يمتنع تاثيرها فيه بدون الوجود اذ لا شك ان تاثير الماهية في المنفصل انما يكون بعد الوجود وانما النظر في المتصل **واعترض** الامام على قولهم الموقوف على الموقوف موقوف وقال العلة القريبة تكفي في وجود المعلول حتى لو فرض وجودها لوجب وجود المعلول وان لم توجد العلة البعيدة فالمعلول بالحقيقة لا يتوقف على العلة البعيدة فعلم ان الموقوف لا يجب ان يكون موقوفا وجوابه ان المعلول اذا لم يكن

بالنسبة الى الخارج هو الوجود فلا معنى لاقتضاء الواجب الوجود مع ذلك بل الجواب انه معنى اقتضاء الواجب الوجود انه حاصل بنفسه من غير تحصيل محصل بخلاف الممكن فانه حاصل بتحصيل فان الوجود ليس مغايرا للماهية في الخارج كما ذكر في الحاشية المنسوبة في شرح المقاصد

موقوفا على العلة البعيدة على تقدير وجود القريبة مع عدم البعيدة فلا يلزم
ان يكون كذلك في نفس الامر وانما يلزم ان لو كان ذلك التقدير واقعا او ممكنا
وهو محال فان قلت التقدير واقع وممكن اذ قد يحصل الابن من
الاب مع عدم الجد قلت العلة البعيدة على قسمين ما يجب ان يكون
عند وجود المعلول كطلوع الشمس عند وجود النهار المعلول للشعاع
لشعاع الشمس وما لا يجب بل يجب ان يكون في الجملة كوجود الجد في الجملة
لوجود الابن لان علته بالنسبة الى الاب ايضا بهذا المعنى فعدم العلة
البعيدة هاهنا مع العلة القريبة انما يكون ان لو اخذ عدمها مع العلة
القريبة دائما وهذا محال فان قلت هاهنا شكان الاول يصدق
ا مساو لب وب مساو لا ولا يصدق ان ا مساو لنفسه مع صدق
قولنا مساوي المساوي مساو والثاني الابوة موقوفة على البنوة والبنوة
على الابوة وهذا دور فالدور واقع وكذا في سائر الاضافات قلت
الجواب عن الاول ان نسبة المساواة واحدة بالقياس الى طرفيها وكذا
نسبة التباين فقولنا ا مساو لب معناه ا وب متساويان
وكذلك معنى قولنا ج مساو لا معناه هذا فقولنا ا مساو لب
بعينه كقولنا ب مساو لا في المعنى وانما التفاوت في اللفظ
ومعلوم ان المقدمة الواحدة لا تنتج شيئا بخلاف قولنا ا موقوف

على ب وب موقوف على ا فانهما مقدمتان متغايرتان فان قلت
نقول هكذا ا مساو لب وب مساو لج وج مساو لا ولا يصدق ا
مساو لا مع تغاير المقدمات الثلث قلت هذا هو القياس المركب
وقد ثبت في العلوم الحقيقية ان القياس المركب انما ينتج ان لو انتج كل
من المقدمتين بنتيجة تنتج تلك النتيجة مع مقدمة اخرى نتيجة
وهي مع اخرى كذلك الى ان ينتهي وهاهنا نتيجة المقدمتين الاوليين قولنا
ا مساو لج وهي عين قولنا ج مساو لا فلا ينتج شيئا لما مر وعن الثاني
ان التوقف على قسمين توقف التأخر وهو ان الموقوف عليه بحيث متى لم يوجد
لا يوجد الموقوف كتوقف الكل على الجزء والمعلول على العلة والمشروط
على الشرط والدور في هذا التوقف محال وتوقف المعية وهو ان يكون الموقوف
متوقفا على كون الموقوف عليه معه لا سابقا بحيث ما لم يوجد لم يوجد
بل بحيث لا يوجد الا معه كتوقف المضافات ويسمى هذا الدور دور المعية
هذا ما سنح لي في ابحاث الدور واما التسلسل وهو ترتب امور غير متناهية
يتوقف كل واحد على الآخر فباطل وذكر الحكماء في ابطاله وجوها نذكرها
هاهنا مع ما يرد عليها وما سنح لنا والمشهور عند الحكماء ان السلسلة
لو وجدت لكانت ممكنة لتركبها من افراد ممكنة فلا بد لها من علة
مستقلة والعلة المستقلة ما لا يحتاج في التأثير الى المعاون فتلك

العلة اما مجموع الآحاد او كل واحد منها او بعضها او الخارج عنها ولا سبيل الى شيء
منها اما الاول وهو ان يكون العلة مجموع الآحاد فباطل لان المجموع نفس السلسلة
فلو كانت العلة هو لزم كون الشيء علة لنفسه وهو محال لان العلة
متقدمة وتقدم الشيء على نفسه محال وكذا الثاني وهو ان يكون العلة
كل واحد لانه حينئذ يلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد
بالتشخص وسيجيء بطلانه وكذا الثالث وهو ان يكون العلة بعض الآحاد لان
ما يكون علة للسلسلة لا بد وان يكون علة لكل واحد من الآحاد اذ لو كان
بعضها بغيرها لما كانت العلة مع ذلك مستقلة لا وحدها والتقدير بخلافه
واذا كانت علة لكل واحد من الآحاد لزم كونها علة لعللها التي في السلسلة
لانها من جملة آحاد السلسلة ولنفسها لكونها من الآحاد وذلك محال وكذا
الرابع وهو ان يكون العلة خارجة عنها لان الخارج من كل الممكنات لا يكون
ممكنا بل واجبا فيلزم انتهاء السلسلة الى واجب الوجود هذا هو المشهور
وفيه نظر اذ لا نسلم ان البعض ليس بعلة قوله لو كان كذلك
يلزم كونها علة لعللها ولنفسها اذ علة الكل لا بد وان يكون علة كل
واحد اذ لو كان بعض الآحاد بالغير لزم ان لا يكون العلة مستقلة **قلنا**
لا نسلم انه حينئذ لا يكون مستقلة وانما يلزم ذلك ان لو كان الغير جزء العلة وهو لا يلزم
خروجها عن الاستقلال لان الشيء انما يكون علة مع اجزائه كما يكون ما بعد

المعلول الاول الى غير النهاية علة للسلسلة ويكون كل فرد من آحاد السلسلة
واقعا بجزء منه **فان قلت** هذا البعض يحتاج الى العلة ايضا
ويعود الكلام في علته ويلزم الانتهاء الى الواجب **قلت** علته يكون
ما بعد معلوله الاول وكذا علة علة تلك العلة وعلى هذا الى غير النهاية ولا
نسلم ان الخارج عن هذه الجملة (الى غير النهاية) خارج عن جملة الممكنات وانما يكون كذلك
ان لو اشتملت هذه الجملة على جميع الممكنات ولئن سلمنا ان الخارج عنها
واجب لكن لا نسلم انتهاء الممكنات اليه اذ اللازم من قولكم الا كون الواجب
علة للسلسلة لا انتهاء الآحاد اليه وشكك الامام بان الجملة والمجموع
انما يطلق على المتناهي قلنا لا نسلم اذ يقال جملة متناهية وجملة
غير متناهية ولان الجملة عبارة عن افراد مجتمعة سواء كانت متناهية
او غير متناهية **فان قلت** يمكن معارضة هذه الجملة بان يقال لو كانت
السلسلة موجودة لما كانت ممكنة والا احتاجت الى علة وذلك محال لان
علتها اما نفسها او كل واحد او بعضها او الخارج عنها ولا سبيل
الى شيء منها لما ذكرتم **قلنا** جواب هذا سهل لانه هذا اثبات
المحال على تقدير نقيض المدعى (وهو وجود السلسلة) وهو مما يفيد المستدل فيرد انه لزم
ذلك وعلامته بان يقال لو كانت السلسلة موجودة لكانت اما ممكنة (وهو انتفاء السلسلة)
او ليست بممكنة ولا سبيل الى شيء منها اما الاول فلما ذكرتم واما الثاني

والمركب من الماهية والخارج خارج

والخارج على نوعين خارج بجميع اجزائه
او خارج ببعض اجزائه

علما ذكرنا ويمكن تقرير هذا البرهان بوجه حسن وهو ان يقال لو وجدت السلسلة
فلا بد لها من علة مستقلة وهي اما ماهيتها او نفسها او بعضها او خارج
عنها او المركب من الداخل والخارج والثلثة الاول مع الخامس باطل
فتعين الرابع وهو كون العلة خارجة اما الاول فلان ماهيتها لو كانت علة
لها يلزم كون السلسلة واجبة الوجود لان الواجب ما يقتضي ذاته وجوده
وذلك محال لكونها مؤلفة من الآحاد الممكنة واما الثاني وهو ان يكون
نفسها اي الماهية مع التعين علة لوجودها فهو محال ايضا لانه اي
والا يلزم تقدم الشيء على نفسه واما الثالث وهو ان يكون البعض
علة فمحال ايضا لان اي بعض فرض من السلسلة كانت علة ذلك
البعض اولى بعلية السلسلة من ذلك البعض لان ما يقع به من آحاد
السلسلة اولى بعليتها مما يقع به اقل لان الاول له تاثير في
السلسلة يكون اكثر من الثاني وعلة ذلك البعض يقع بها اكثر اذ يقع
بها ذلك البعض وما يقع بذلك البعض وذلك البعض لا يقع به الا معلولاته
فعلم ان علة ذلك البعض اولى بعلية السلسلة وكذا حكم الخامس
وهو ان يكون علتها من الداخل والخارج لان كل داخل فرض يكون
علته اولى بذلك كما مر فتعين كون العلة خارجة **وفيه نظر**
اذ جاز ان يكون الخارج علة مع علته لا مع علته **فان قلت**

الترم

ههنا قسمان آخران لم نبينهما بطلانهما وهو ان يكون العلة مركبة
من الماهية والخارج او من النفس والخارج **قلت** هما باطلان ايضا
اما المركب من الماهية والخارج فلما نعلم في العلة الخارجية واما المركب
من النفس والخارج فلما بينا في القسم الثاني وهو كون العلة مع لزوم
تقدم الشيء على نفسه واذا عرفت هذا فنقول اذا تعين القسم الرابع وهو
ان يكون العلة خارجية فتلك العلة لا بد وان يكون علة لبعض
افراد السلسلة اذ لو لم يكن علة لشيء منها اصلا يمتنع ان يكون علة
المجموع لانه متى تحققت السلسلة سواء وجدت تلك الافراد او لا واذا كانت
علة لفرد من الافراد يجب ان يكون طرف السلسلة وينتهي الافراد
بها اذ لو كانت بعدها علة اخرى لكانت هي داخلة في السلسلة
لا خارجة هذا خلف فثبت انتهاء الآحاد بها وبطلت السلسلة ويلزم
ايضا كون تلك العلة واجبة اذ لو كانت ممكنة لكانت لها
علة اخرى فيلزم كونها داخلة في السلسلة والتقدير خلافه وبهذا علم
حكم المركب من الماهية والخارج من المجموع يجب ان يكون علة
لفرد من افراد السلسلة كما عرف فيلزم الانتهاء بها اذ لو كانت لها علة
اخرى فيكون للعلة الخارجية علة فيلزم دخولها علة اخرى فيكون
للعلة الخارجية علة فيلزم دخولها في السلسلة ويلزم خلاف

لنفسها

تلك الافراد تحققت

المقدر ويلزم ايضا كونها واجبة كما مر فان قلت لم لا يجوز
ان يكون ما بعد المعلول الى غير النهاية علة السلسلة كما ذكرتم
في الحجة الاولى اولى بالعلية اذ لا يمكن ح ان يقال علة ذلك المجموع
وهو ما بعد معلولها الاول اولى بالعلية لانه مشتمل على علته وعلى
غيرها من احاد السلسلة فيكون هو اولى من علته قلت الاولوية
انما تثبت لزيادة التاثير في السلسلة لا لكونه اشمل اذ لا مدخل لها
في العلية وعلته اكثر تاثيرا منه لتاثيرها فيه وفيما صدر منه
بخلافه فانه لا يمكن ان يوثر في علته وفيما صدر عنها اذ هو من جملة
ما صدر عنها قلت الا انه اشمل اكثر تاثيرا اذ لكل فرد تاثير في السلسلة
وما بعد المعلول الاول مشتمل على جميع المؤثرات دون علته وما ذكرتم
منقوض بالعلل البعيدة وقد سنح لنا برهان احسن واخصر من الجميع
وهو ان يقال لا بد للسلسلة من علة مستقلة غير بعض منها اذ هو
انه يقال لا بد للسلسلة من علة مستقلة غير بعضها اذ كل بعض منها
فرض علة اولى بالعلية لما مر وتلك العلة لا بد وان يوجد كل واحد
من احاد السلسلة اما بوسط او بغير وسط والا لما كانت مستقلة
ولكل واحد من تلك الاحاد علة في السلسلة فيلزم توارد العلل على
معلول مشخص وهو محال برهان آخر اعم من الاول سواء كانت

السلسلة من طرف العلة اي يتسلسل العلل او من طرف المعلول
اي يتسلسل المعلولات او من طرف العلة والمعلول جميعا او يكون من
غير العلل والمعلولات بل هذا البرهان على بطلان نحو التسلسل الاول
كانت مختصة بما يكون من طرف العلة اما الاول فلان السلسلة
لو فرضت من طرف المعلول لجاز ان يكون علتها العلة الاولى فيكون
بعضها علة من غير محذور اذ ليست الحاجة علة حتى يلزم كونها
علة لعلتها ويكون ذاتها علة لوجودها واما الثاني فكذا لجواز
ان يكون علتها بعضها وهي العلة الاولى وليست لها علة حتى يكون
اولى منها وكذا البرهان الثالث لانه مبني على هذه المقدمة
ولنقرر هذا البرهان ان نقول لو وجد عدد غير متناه فلا بد وان
يكون مشتملا على عدة الالوف بان يوخذ كل الف منها واحدا فعدة
مايته الف مايه وعلى هذا لا يخلو من ان يكون عدة الوفه مساوية
لعدة احاده او اكثر او اقل ولا سبيل الى شيء منها اما الاول وهو ان يكون
مساوية والثاني وهو ان يكون اكثر فظاهر بطلانه لانه عدة احاده يجب
ان يكون العشرة مثل عدة الوفه هذا ضروري فيمتنع ان يكون عدة
الالوف مساوية او اكثر من عدة الاحاد وكذا الثالث
وهو ان يكون عدة الالوف اقل لانها لو كانت اقل لكان احاد

السلسلة مشتملة على تلك العدة مع زايد فعدة الاحاد ينقسم الى جملتين احديهما
تبدر عدة الالوف والاخرى تبدر الزايد وهذا ضروري لا يستراب فيه فالجملة
التي تبدر عدة الالوف لا يخلو من ان يكون من الطرف المتناهي او من الجانب الغير
المتناهي وعلى كل تقدير يلزم تناهي السلسلة هذا خلف اما اذا كانت
من الطرف المتناهي فظاهر اذ لا بد وان يكون لها مقطع وهو مبدء الجملة
تبدر الزايد ولا بد من وجود هذا المبدء في السلسلة والا لما كانت السلسلة
من الجملتين وكل مقطع فرض من السلسلة يكون الاحاد بينه وبين المبدء
متناهية والا يلزم انحصار ما لا يتناهي بين الحاصرين الى المبدء والمقطع وانحصار
ما لا يتناهي بين الحاصرين بديهي الاستحالة واذا تناهت عدة الوف السلسلة
تناهت احادها لان مجموع الاحاد مولف من تلك العدة من الالوف والمولف من
جمل متناهية وهي الالوف العدة ضرورة والا يلزم ان لا يكون عدة الالوف
متناهية واذا كانت عدة الالوف من الجانب الغير المتناهي يلزم ايضا
تناهي السلسلة لان الجملة التي هي فضل احاد السلسلة على عدة الوف
يقع حينئذ من طرف المبدء ولا بد وان يكون بين المبدء ومبدء عدة الالوف
من السلسلة آحاد متناهية كما مر فيكون الجملة التي هي الفضل متناهية
وحينئذ يلزم ان يكون عدة الالوف ايضا متناهية لان الفضل متناهية
لان الفضل الذي هو اضعاف عدة الالوف ايضا متناهيا لانه تسعمائة وتسعة

المتناهية م

وتسعون مرة مثل عدة الالوف لما كان متناهيا كانت عدة الالوف
اولى بالتناهي ويلزم ايضا تناهي السلسلة بالطريق الذي ذكرنا وان
كانت السلسلة من الجانبين غير متناهية نفرض مقطعا ونتمم البرهان
في كل من الشقين فان قلت ههنا شبهة الاولى لا نسلم ان عدة الالوف
اما مساو لعدة الاحاد او اكثر او اقل لان هذا من خواص الاعداد المتناهية
الثانية اذا كانت عدة الاحاد غير متناهية كانت عدة الالوف ايضا
كذلك وحينئذ لا نسلم لزوم المقطع الثالثة لم لا يجوز ان يوخذ
عدة الالوف في وسط السلسلة لا في احد جانبيه الرابعة لا نسلم ان عدة
الالوف يوخذ مجتمعة لم لا يجوز ان تكون منتشرة في احاد السلسلة
في كل الف واحد والجواب عن الاولى ان من البديهي ان عدة الالوف
اقل من عدة الاحاد لان عدة الاحاد الف مرة مثل عدة الالوف فتد انحصر
وعن الثانية ان عدة الالوف اذا كانت اقل من عدة الاحاد فلا بد
وان يكون الاحاد مشتملة على جملتين وهذا ضروري فلا بد من مقطع
العدة والا لما كانت مشتملة على جملتين وهذا ضروري وعن الثالثة ان
وجودها في الوسط ايضا يفيد تناهيها لحصول المقطعين المبدء والمنتهى
وعن الرابعة انه اذا ثبت كون عدة الالوف اقل من عدة الاحاد لزم ان
يوخذ فيها مجتمعة اذ الاول كما يوخذ منتشرا يوخذ ايضا مجتمعا

فيحصل جانب متناه وثانيه التردية منتشرة متناهية

اي الجانبين م

قلت هذا السوال لا معنى له لان نفس عدة الالوف لا توجد الا منتشرة واما قدرها فموجود في كل جانب فلا معنى لهذا السوال بل الترديد الذي ذكر في الدليل بتوله في الجملة التي تقدر عدة الالوف لا يخلو من ان يكون من الطرف المتناهي الخ لا معنى ايضا م
عبد الغفور عفا الله عنه بن لوار

وهذا ضروري واستدل العلماء على بطلان التسلسل بوجوه الأول لو وجدت
سلسلة فنبعد مرتبة من المبدأ أو مراتب جملة أخرى فيكون الجملة الأولى مع توقفه
من الجملة الثانية والقدر الزائد الذي حذف من المبدأ وح لا يخلو من
أن ينطبق احدى الجملتين على الأخرى في نفس الأمر بأن يقع الجزء الأول من احديهما
في مقابلة الجزء الأول من الأخرى والثاني في مقابلة الثاني والثالث في
مقابلة الثالث والرابع في مقابلة الرابع وهلم جرا أو لا ينطبق فإن انطبقت
يلزم كون الجزء مثل الكل وكون الشيء مع الشيء كهو لا معه وذلك محال وإن لم
تنطبق [illegible] ينتقص احاد الثانية اذ لو لم تنتقص لزم الانطباق واذا انتقصت
انتهت وجملة الأولى زائدة عليها بواحد ان أخذت الثانية بعد مرتبة
واحدة أو بقدر آخر متناه ان أخذت بعد مراتب فهي ايضا متناهية اذ الزائد
على المتناهي بقدر متناه وهذا يسمى بالبرهان التطبيقي وهو منقول
من الحكماء الأقدمين واعترض طائفة عليه وقالوا لا نسلم انه لو كانت
احاد الثانية أقل انتهت فإن مضعف الواحد إلى غير متناهية أقل من
مضعف الاثنين بتلك العدة مع أن مضعف الواحد غير متناه وهذا
بالحقيقة نقض اجمالي لهذه الحجة وللخصم أن يقول النقض انما يتوجه
بالمتحقق في الخارج لا بالمفروض اذ المفروض قد يستلزم الخلف وتحقق
المصنفين عبث النزاع وقوم نقضوا هذه الحجة بالأزمنة الماضية

والحركات الخالية والنفوس الناطقة فإنها عند القائلين بهذه الحجة
غير متناهية مع جريان هذه الحجة فيها والقائلون بهذه الحجة تحيروا في دفع
هذه النقوض فتكلفوا وقالوا الشرط في لزوم التناهي بهذه الحجة كون الاحاد
موجودة دفعة إما مع ترتيب وضعي كالخط الغير المتناهي فإن ابعاضه
والنقاط المفروضة عليه موجودة دفعة مع ترتيبا وضعيا وإما مع ترتيب
طبيعي كالعلل والمعلولات الغير المتناهية [illegible] من انطباق الجزء
الأول من الجملة الأولى على الجزء الأول من الثانية انطباق كل جزء من
احديهما على جزء من الأخرى والجملة على الجملة ويلزم المساواة بالانطباق و
والانقطاع بعدم الانطباق وأما الذي لا يكون احاده موجودة دفعة كالأزمنة
الماضية والحركات الخالية أو يكون موجودة لكن لا يكون لها ترتيب لا وضعي
ولا طبيعي كالنفوس الناطقة فلا يلزم فيها ما ذكرنا فجاز أن يكون غير
متناهية وهذا ضعيف لأن المراد بالانطباق إن كان أن يكون كل فرد من
احدى الجملتين في مقابلة فرد من اخرى فهذا لا يتوقف على كونها موجودة
معا مع ترتيب وإن كان المراد أن ينطبق بالفعل كل فرد على فرده
فذلك فيما ذكرتم محال لأن الجملة الثانية ليست مستقلة مغايرة للأجزاء
للجملة قيل تخصيص هذه الحجة بالقسم الأول لأن التخصيص انما يكون
في النقوليات بحسب ارادة القائل دون العقليات فإن احكامها بحسب

طباعها وذلك لانه تخصيص لاحد المتساويين دون الآخر ولا مدخل للالزام فيما فقال

الامام في هذه الحجة منع دقيق لا اجد اليه سبيلا وحل هذه الحجة ان نقول ان ارادوا

من قبل فنختار عدم انطباقهما قولهم فانتقصت الثانية فتناهت قلنا لا نسلم

لم لا يجوز ان يكون عدم انطباقهما لعدم الطرف التناهي الثانية وان ارادوا انه

يكون لكل فرد من الاولى فرد من الثانية نختار كونهما منطبقتين قولهم

يلزم تساوي الجزء الكل قلنا لا نسلم التساوي لم لا يجوز ان يكون ذلك لعدم

تناهي افراد الثانية لانه ح لا ينتهي افرادها الى حد لا يبقى لفرد من الاولى

فرد منها لا لتساوي افرادهما وذلك كما انهم ذهبوا الى ان الخردلة تنقسم

انقسام الجبل الى غير النهاية مع انا نعلم ضرورة ان عدة اجزاء الخردلة اقل

من عدة اجزاء الجبل لان الجبل اضعاف الخردلة وبحث فيه قوم من المتأخرين

كاثير الدين الابهري ونجم الدين الكاتبي القزويني فذكروا فيه وجوها

واهية منها انا لا نسلم ان الثانية ان لم تنطبق على الاولى بالتوهم انقطعت

وانه يجوز ان يكون عدم انطباقها عليها العجز نا عن توهم مقابلة اجزائها

وضعفه ظاهر لانهم ما قالوا انا نتوهم بل قالوا انهما ان انطبقتا في نفس الامر

بان يقع كل فرد من احديهما في مقابلة فرد من الاخرى ام لا ينطبقا وح

لا مدخل للتوهم في هذا ومنها انه لا نسلم استحالة كون الناقص مثل

الزائد على تقدير التطبيق فان التطبيق محال لما مر والمحال جاز ان يستلزم

المحال

المحال ولا نسلم انهما لو انقطعت على تقدير عدم الانطباق انقطعت في نفس

الامر وانما انقطعت ان لو كان التقدير في نفس الامر اولا وعلى كل تقدير

يلزم احد الامرين وقد عرف ايضا مما ذكروا في استحالة التطبيق الحجة الثانية

جواب عن قوله فان التطبيق محال

العدد الغير المتناهي محال في الخارج لان كل عدد اما زوج او فرد لانه ان انقسم

بمتساويين فهو الزوج وان لم ينقسم بمتساويين فهو الفرد وكل زوج هو اقل

من فرد بعده بواحد وكل فرد هو اقل من زوج بعده بواحد وكل عدد

كالثلثة اقل من الاربعة بواحد

اقل من آخر فهو متناه ا ولو كان بعده فرد او زوج اكثر منه بواحد

اي بعد الوجود المفروض

لكان هو بين طرفين منحصرا بين ابتدائه وذلك العدد الذي بعده وكل

ما هو منحصر بين حاصرين فهو متناه ضرورة وفيه نظر اذ لا نسلم ان

كل عدد اما زوج او فرد بل ذلك من خواص العدد المتناهي قوله لو لم ينقسم

بمتساويين كان فردا قلنا لا نسلم لجواز ان يكون عدم انقسامه لكونه

غير متناه لا لكونه فردا فان العدد الغير المتناهي لا ينقسم بمتساويين ضرورة

لكن لا لكونه فردا وانما ذلك صحيح في العدد المتناهي وحقق بعضهم

هذه الحجة فقال كل عدد قابل للزيادة والنقصان بان يزاد عليه شيء

او ينقص عنه شيء وكل ما هو قابل للزيادة والنقصان فهو متناه لانه ح

يكون اقل من عدد آخر والجواب ان الزيادة والنقصان انما

يمكن في العدد المتناهي او بالنسبة الى الطرف المتناهي اما بالنسبة

وضعفها ايضا غير خفي ان الانتفاء واقع في نفس الامر

باجزائها

الى الجانب الغير المتناهي فلا والمفيد ذلك لانه لو زيد عليه او نقص عنه للزم
التناهي الحجة الثالثة لو تسلسلت العلل فان كان بين هذا المعلول
كالمعلول الاول مثلا وبين كل واحد من علله علل متناهية كان الكل
متناهيا لان السلسلة ح يكون مركبة من جملة متناهية والمركب من الجمل
المتناهية متناه وان لم يكن بين هذا المعلول وبين علة من علله متناهية
بل يكون غير متناهية يلزم انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين وهو محال
وهذا ما ذكره شهاب الدين السهروردي ره في كتابه المسمى بالاشراق
والجواب لا نسلم انه لو كان بينه وبين كل واحد من علله علل
متناهية كان الكل متناهيا وانما يكون كذلك ان لو كان علة تلك العلل
المتناهية متناهية اما اذا لم تكن فلا والامر كذلك لانه على تقدير ترتب
العلل الى غير النهاية يكون بينه وبين علله علل متناهية الى غير النهاية فيكون
علة تلك العلل غير متناهية لا كان الكل متناهيا وانما يلزم ذلك ان لو كان
جميع العلل واقعا بينه وبين علته بل هو اول المسلسلة وضعو هذا ظاهر ولان
هذا منع على المدلول دون الدليل لانه بين انه اذا كان بين هذا المعلول
وبين كل واحد من علله علل متناهية كان الكل متناهيا لتركبه من
اعداد متناهية وهو ما منع هذه المقدمة ومنع المدلول فعرفت ان
الجواب ما ذكرنا الحجة الرابعة لو وجدت السلسلة فاما ان تكون ممكنة

اولا ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول فلانها تقتضي وجودا لا يكون
ممكنا وانما قلنا انها تقتضي وجودها لان جميع ما لا بد له حاصل في
ذاتها فيكون ذاتها مقتضية لوجودها واما الثاني وهو ان لا يكون ممكنة
فباطل ايضا لانها مركبة محتاجة الى احادها فيمتنع ان لا يكون ممكنة
والجواب لا نسلم ان جميع ما لا بد لها حاصل في ذاتها لان وجود
الاجزاء المحتاج اليها شيء محتاج اليه وليس بداخل فيها لان وجود
الجزء ليس بجزء بذاتها فان قلت السلسلة عبارة عن تلك الموجودات
فيكون الوجودات داخله في ذاتها قلت ان كان المراد بوجود
السلسلة مجموع وجودات احادها فذلك حق اذ وجود علة الاشياء التي
ليس بينها تركيب وامتزاج ليس الا مجموع وجوداتها وح يمتنع
ان يكون ذات السلسلة علة لوجودها لانها محتاجة الى تلك الوجودات
لكونها داخلة فيها فلو كانت علة لوجودها لزم الدور وان كان المراد
وجودا قائما بالمجموع فلا نسلم انه متحقق اذ ليس بين احادها تركيب
وامتزاج حتى يكون لها وجود آخر غير وجودات الاجزاء قال
الفصل الخامس الى آخر الفصل اقول قالت الحكماء عدم العلة علة
عدم المعلول وانكره المتكلمون وقالوا العدم لا يعلل ولا يعلل به
واحتجت الحكماء بان عدم المعلول لا بد له من علة لامتناع

نرجح المضطر في الممكن بلا مرجح فذلك السبب اما وجودي او عدمي فان كان
وجوديا فلابد وان يكون موجبا لذلك علة الوجود اذ لو لم يكن مخلا لها امتنع
تخلف عدم المعلول ح ما لم يتحقق عدم العلة لم يتحقق عدم المعلول
فيكون العلة علة العلة وان كان سبب العدم عدميا كان عدم العلة
علة العلم قطعا اذ لو كان عدم الغير لما كان سببا لانه لو تحققت
علة الوجود تحقق وجود المعلول سواء تحقق ام لا هذا ما ذكروه ولا حاجة
الى هذه التطويلات اذ يكفي ان يقال ليس غير عدم العلة علة لعدم المعلول
لانه متى تحقق عدم العلة تحقق عدم المعلول ومتى لم يتحقق سواء
وجد غيره او لا وللخصم ان يمنع احتياج عدم المعلول الى العلة لما ذهب الى
ان العدم لا يعلل واحتج المتكلمون بان العلية والمعلولية اما ان
تكونا ثبوتيتين او عدميتين فان كان الاول يمتنع قيامهما بالعدم لاستحالة
قيام الموجود بالنفي فيمتنع كون العدم علة او معلولا وان كانتا عدميتين
فكذا يمتنع كون العدم علة ومعلولا لان تاثير الشيء في آخر يستدعي
حصول الاثر وهذا يستدعي اصل الحصول للمؤثر والعدم نفي محض
فيمتنع عنه التاثير وكون العدم اثرا وفيه نظر لان العلية
والمعلولية انما يمتنع قيامهما بالعدم اذا كانتا وجوديتين حقيقيتين
اما اذا كانتا اعتباريتين فلا وبينين فيلجعي انهما اعتباريتان

ثم العدم استغناء الوجود ونفي الوجود وازالته من الامور الواقعة اذ كل
احد منا يمكنه ان يزيل وجود شيء وينفيه ثم لا حاجة الى هذا التزديد اذ
يكفي ان يقال التاثير يستدعي حصول الاثر وذلك يستدعي اصل الحصول
والعدم ليس كذلك والحق ان عدم العلة علة عدم المعلول لان العلة
هي الموقوف عليها والموقوف يرتفع بارتفاع الموقوف عليه ضرورة فيكون
عدم العلة سببا لعدم المعلول وهم ان ارادوا بقولهم العدم لا يعلل
ان العدم ليس له علة فذلك التزام الترجح بلا مرجح وذلك غير جائز الا
او كون العدم من ذات الممكن لان تحقق العدم ح ان كان لذات الممكن
فتحقق الامر الثاني وان لم يكن لزم الاول وان ارادوا به انه لا يطلق عليه
اسم المعلولية وان كان كذلك فذلك نزاع لفظي لا يليق باهل المعنى وايضا هم
صرحوا بالمعلم وسلموا ان الله تعالى يعدم الاشياء وهو القول بمعلولية
العدم وايضا علل العقلاء الضرب والتعذيب بعدم الفعل لانهم قالوا
انما ضربته لانه ما فعل ما امرته وما انكر عليه العقل والا احد من العقلا
فان قلت قد يرتفع العلة مع بقاء المعلول فكيف يكون عدم
العلة علة عدم المعلول كارتفاع البناء مع بقاء البناء قلت
البناء وافعاله علة لحدوث البناء والجاه فيلزم من ارتفاعه
ارتفاع البناء الحدوث والايجاد لا علة بقائه حتى يلزم من ارتفاعه

ارتفاع المبادى وقد بيّنا تحقيق ذلك في فصل العلل الفاعلية **خاتمة**
المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة اذ لو لم يجب فامّا ان بقي
ممكنًا او صار ممتنعًا ولا سبيل الى شيء منهما امّا الاوّل فلانه لو بقي ممكنًا
فلو فرضنا تحققه فان توقف تحققه على امر زائد على علته التامة يلزم
ان لا يكون العلة التامة تامة هذا خلف وان لم يتوقف على امر زائد لزم
الترجيح بلا مرجح لان التقدير انه ممكن مع تحقق علته التامة فعلى تقدير
تحقق الامر الممكن لزم احد الامرين الممتنعين وهذا محال فعلم انه ليس
بممكن وامّا الامتناع فمحال لانه لا يجوز ان يكون بالذات لان الكلام
في الممكن والممكن لا ينقلب ممتنعًا ولا بالغير لان الامتناع بالغير انما يكون
بوجود المانع وجوديًا كان المانع او عدميًا والتقدير انتفاء المانع لان الكلام
على تقدير تحقق العلة التامة وهي مستجمعة لانتفاء المانع وهذا التقرير
بديع والمشهور في كتب الحكماء انه لو امكن مع علته التامة فان احتاج الى
زائد لم تكن العلة التامة علة والا يلزم الترجيح بلا مرجح **ولقائل**
ان يقول انما يلزم الترجيح ان لو كان واقعًا ولعلهم انما تركوا فرض
تحققه بناء على تسليم كونه واقعًا عند تحقق علته التامة ويمكننا ان
نبين هذا المطلوب بوجه حسن وهو ان نقول متى تحققت العلة التامة
وهي جملة ما يتوقف عليه وجود المعلول لزم ان يكون التاثير التام من المؤثر

والقبول التام من المتاثر حاصلًا لكونهما من جملة ما يتوقف عليه اذ لو امكن وجوده
المعلول وعند تحققهما يجب وجود المعلول اذ لو جاز ان لا يوجد مع
تحققهما وذلك محض ضرورة **قال** القسم الثاني في المعلول الى آخر الفصل
اقول قد مرّ ان الصحيفة السادسة انقسمت الى قسمين الاول في العلة والثاني
في المعلول فاذا فرغ من احكام العلة شرع في احكام المعلول فقال اتفقوا
على امتناع ترجح احد طرفي الممكن بدون مرجح الا الشاذ من الطبيعيين مثل
ذيمقراطيس واصحابه فانهم زعموا ان وقوع السموات اتفاقي لانهم
ذهبوا الى ان اصل العالم العلوي اجزاء جسمانية كرية متحركة على الدوام
لعدم اولوية حصولها في حيز معين لتشابه اجزاء الخلاء واتفق لها
تصادم مخصوص فتماسكت بسبب حركاتها المتفاوتة فتكونت السموات
وسيجيء تقرير قولهم في حدوث العالم وهذا الخلاف في ترجح الوجود بلا مرجح
وامّا طرف العدم فقد ذهب اليه المتكلمون لما مرّ انهم ذهبوا الى ان
العدم غير معلل وقد عرفت ذلك **احتج** العلماء على بطلانه بوجوه فا
ما ذكره الشيخ ابو علي بن سينا انه لو وقع احد طرفي الممكن بلا مرجح فتخصص
الممكن بذلك الطرف دون الآخر ان كفى فيه ماهية الممكن فذلك الطرف لي يجب
للممكن ويصير الممكن امّا واجب الوجود او ممتنع الوجود فيخرج عن حيز
الامكان وان لم تكف فلا بد من انضياف امر آخر اليه فاحتاج الى المنفصل

وهو المطلوب **وفيه نظر** لان قوله ان لم يكن ماهيته في تخصصه
بذلك الطرف فلا بد من انضياف امر آخر بالحقيقة عين النزاع لان الكلام فيما لا
يكفي ماهيته في تخصصه باحد الطرفين انه هل تحتاج الى مرجح بخصصه
ام لا فللقائل ان يقول لا نسلم انها لو لم تكن كافية لزم الاحتياج الى شي
آخر **ج** ما ذكره الامام وهو ان الممكن ما لم يجب لم يوجد وذلك الوجوب
لما حصل بعد ان لم يكن كان وصفا وجوديا فيستدعي موصوفا موجودا
وليس هو ذلك الممكن لانه قبل وجوده معدوم فلا بد من شي آخر يعرض
له ذلك الوجوب بالنسبة الى هذا الممكن وذلك هو المؤثر **وفيه نظر**
لان الوجوب اعتباري كما مر في لواحق الماهية فلا يحتاج الى محل موجود
ولا نسلم ان ما لم يكن ثم وجد يكون وجوديا فان العمى قد يتحقق بعد ما لم يكن
مع انه عدمي وكذلك العدم حادث ولئن سلمنا انه وجودي حقيقي لكن يمتنع
قيامه بالمؤثر لانه صفة الممكن او صفة طرفه فلا يمكن ان يقوم بغيره
والقائم بالمؤثر انما هو الايجاب لا الوجوب وقوله فلا بد من شي آخر يعرض
له هذا الوجوب بالنسبة الى هذا الممكن كلام لا حاصل له وايضا لا يتم
هذا في طرف العدم لان وجوبه جاز ان يقوم بالممكن لان الممكن قبل عدمه
موجود فجاز قيام الوجودي به وهذه الحجة بناء على مذهب المتكلمين
ان الوجود يحتاج الى مرجح دون العدم **ج** لو ترجح احد طرفي الممكن

لا لمرجح

لا لمرجح كان ذلك الطرف اولى بالممكن لذاته اذ لا معنى لان يكون الراجح
اولى وهذا محال لان الممكن نسبة احد طرفيه اليه سواء والجواب لا نسلم
انه لو ترجح لا لمرجح كان ذلك الطرف اولى بالممكن لذاته قوله لا بد وان يكون الراجح
الراجح اولى قلنا سلمنا لكن لا نسلم انه يكون اولى لذات الممكن واكثر
العقلاء على ان قولنا احد طرفي الممكن لا يترجح بلا مرجح قضية بديهية
اذ يجزم به كل احد حتى الصبيان والمجانين بل ما يكون من نوع آخر فان
الحمار اذا احس بصوت الخشبة لا يكون بدون الخشبة وهذا انما يكون
القضية بديهية اذ ليس البديهي سوى ان يجزم به كل واحد واعترضوا
على هذا بان قولنا الواحد نصف الاثنين اظهر واجلى من قولكم احد طرفي
الممكن لا يترجح والتفاوت يدل على تطرق احتمال النقيض بوجه وحينئذ
لا يبقى اليقين التام فينتفي البداهة والجواب لا نسلم ان التفاوت
يقتضي تطرق الاحتمال فان البديهي ما يجزم به كل واحد لظهوره
فلو كان ذلك الظهور في بعض الصور اشد لما ضر نفس ذلك الظهور
الذي به الجزم فجاز ان يكون بعض الاوليات اجلى من البعض والعقلاء
اتفقوا على ان قولنا الشي اما ان يكون واما ان لا يكون اجلى البديهيات
وجاز ان يكون ظهور الحكم في الكل واحدا والتفاوت يكون راجعا الى تصور المحكوم
عليه والمحكوم به دون الحكم هذا تقرير اقوال العقلاء مع ما ورد عليه

بل يكون اولى على

ازى نقيض الحكم

ببيل الاتفاق

فزع لما تقرر في طبعه وخياله ان صوت الخشبة صح

وهو علم الترجح بدون مرجح

بغير مرجح

التطرق وجدان التطرق

وقت م
واما ما ذهب اليه كثيرون من ان الله تع خلق العالم في وقت دون ما بعد الأوقات من غير مرجح وخصص افعال المكلفين باحكام مخصوصة من غير ان يكون فيها ما يقتضي ذلك وان قدرة القادر قد يتعلق بالفعل او الترك من غير مرجح فليس من ترجح الممكن بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح ونحن لا نقول بامتناعه ٥ شرح مقاصد

ويمكننا ان نستدل على هذا المطلوب بوجه حسن وهو ان نقول احد طرفي الممكن لا يمكن ان يقع بدون مرجح اذ لو وقع فاما ان يترجح ذلك الطرف على الطرف الاخر او لا يترجح ولا يميل الى شيء منهما اما الثاني وهو ان لا يترجح فظاهر لانه ما لم يترجح لم يقع اذ وقوع احد الطرفين دون الآخر آية رجحانه اذ ليس المراد بالرجحان سوى ان يكون ذلك الطرف احرى بالوقوع ولانهم اتفقوا على ان الممكن ما لم يجب لم يقع وكذا الاول لا سبيل اليه لانه لو ترجح ذلك الطرف فاما اذا زاد على طرف ذلك الطرف شيء ما لم يكن قبل ذلك او لم يزد اصلا فان لم يزد شيئا اصلا لا يتحقق الرجحان ايضا لانه زايد وان زاد فثبوت ذلك الزايد اما ان يترجح على لا ثبوته او لا يترجح فان لم يترجح لم يقع لما مر وان ترجح فاما ان زاد عليه شيء او لا وعاد الكلام وتسلسل **فان قلت** هذه الحجة كما تدل على امتناع وقوع احد طرفي الممكن بلا مرجح تدل ايضا على امتناع وقوعه بمرجح وذلك لانه لو وقع بالمرجح فاما ان يترجح ذلك الطرف على الطرف الآخر او لا يترجح ولا سبيل الى شيء منهما لما ذكرتم **قلت** لم لا يجوز ان يكون الزايد على الطرف المرجح هو المرجح ويكون المرجح واجبا او منتهيا الى الواجب فلا يتسلسل **فان قلت** لم لا يجوز ان يكون الزايد هو الرجحان فقط فلو بينتم فيه التسلسل لذلك وارد ايضا فيما يكون الرجحان بالمرجح **قلت** الرجحان الأولوية والوجوب والجزء

هذا المعنى امور اعتبارية لكونها نسبة او كيفية نسبية وستعلم انها اعتبارية ولانها لتقدمه على الطرف ضرورة والصفة الحقيقية للشيء لا يتقدم عليه بوجه من الوجوه لكنها ليست بمحض الاعتبار ومعناها كون الطرف زايدا على الطرف الآخر والثانية لا يجوز ان يكون باتصافه بصفة حقيقية لما عرفت من سبقها بل بان يوجد شيء يقتضي قوة ذلك الطرف فيعتبر العقل منه ومن اعتبار ذلك الطرف تلك الصفات ومن هذا لاح سر سنح منه برهان قاطع على هذا المطلوب وهو ان نقول رجحان الطرف ليس الا كونه زايدا على الطرف الآخر ولا يجوز ان يكون هذه الزيادة باتصافه بصفة حقيقية لا نتفائه وتحقق هذا المعنى فهو اذن صفة اعتبارية وليست محض الاعتبار كاعتبار الخمسة زوجا فلابد من تحقق شيء غير ذلك الطرف يوجب قوته فيعتبر العقل منه ومن اعتبار ذلك الطرف بالقياس الى الطرف الآخر معنى الرجحان فذلك الشيء هو المرجح هذه الابحاث في الترجح بلا مرجح واما الترجيح بلا مرجح فيمتنع ايضا في الموجب دون المختار لان نسبة الموجب الى الاشياء المتساوية واحدة لعموم فيضه وعموم قبولها على تقدير المساواة فلم يكن وقوع شيء منها اولى من وقوع الآخر والا يلزم الترجح بلا مرجح لتساوي فيضه بالنسبة الى الجميع وتساوي القابلية فلابد من مرجح مختص بذلك الطرف يتخصص بواسطته تاثير الموجب دون

بل او وجد لها في الخارج فلا يجوز ان يكون الزايد على الطرف هو الرجحان.

هذا لا تسلسل الى الدفع

ما يتوجه على التقدير السابق من انه

والزيادة

تبلغ الادلة

من اصله

هذا الضمير راجع الى الطرف وان رجع الى الاتصاف فلابد من تقدير متعلقه مظروفه اي الانتفاء الاتصاف فيكون ذلك الطرف متعددا

لانه

الى الطرف

غيره كما ان النار اذا احاطت بالاجسام فانما تؤثر في اليابس دون الرطب والشمس
اذا اشرقت على الاجسام فانما يستنير بها ما يحاذيها ولو لا المختار فجاز ان يرجح
احد الطرفين من غير مرجح يختص به كالهارب اذا وصل الى طريقين متساويين
في اعتقاده والجايع اذا وجد رغيفين متساويين عنده فانه يختار احدهما
ضرورة بل لا يجوز ان يرجح المرجوح لان الارادة صفة من شانها ان يرجح اي شيء
تعلقت به راجحا كان او مساويا او مرجوحا وهذا التفسير ليس في كتب القوم
وما وقع بين الترجح والترجيح **قال الفصل الثاني الخ اقول**
اختلفوا في ان احد طرفي الممكن هل يكون اولى به اما لذات الممكن او لنفس ذلك
الطرف بان يكون اسهل وقوعا او اكثر او فقد شرط اما لا فقال الاكثرون من
الاولين والآخرين لا وقال الباقون نعم ومنهم من قال ان العدم اولى لذات
الممكن ومنهم من ذهب الى ان العدم اولى بالموجودات السيالة لذاتها وهي
الزمان والحركة والصوت وعوارضها من الامتداد والسرعة والبطوء والشدة
والضعف والجلاء والثقل والملايمة وغير الملايمة ونحوها ومنهم من قال
ومنهم المتكلمون بان الواقع من الطرفين اولى ومنهم من زعم ان الوجود
اولى عند وجود العلة دون الشرط احتج الاولون وهم الذين ذهبوا
الى ان احد الطرفين ليس اولى بالممكن لذاته بانه لو كان احد الطرفين اولى
به فاذا تحقق سبب الطرف الآخر ولم يبق تلك الاولوية لا يكون تلك الاولوية

من ذاته

من ذاته وان بقيت الاولوية فان لم يصر الطرف الآخر اولى به لم يكن السبب
سببا لان السبب يفيد الاولوية قطعا وان صار ذلك الطرف اولى فيكون
كل الطرفين اولى لكن اولوية الاولى بالذات والثانية بالسبب
وما بالذات اقوى فلو تحقق الطرف الآخر عند سببه كان ما بالغير اقوى
واذا لم يتحقق الطرف الآخر مع تحقق سببه لا يكون السبب سببا هذا خلف
وفيه نظر لان الاولوية للطرف الآخر وان كانت بالغير لكن تنتهي الى
حد الوجوب لكونه مع السبب دون اولوية الطرف الاول لانها وان كانت
بالذات لكن لا تنتهي الى حد الوجوب والا لما كان الممكن ممكنا وما بالغير قد
يترجح على ما بالذات كالحجر المرمي الى فوق فان ميله القسري يترجح على
ميله الطبيعي احتج الثاني وهم الذين زعموا ان العدم اولى بالممكن
لذاته بانه لو لم يوجد شيء اصلا ولا يتحقق تاثير شيء في عدم الممكن كان
عدمه متحققا ضرورة دون الوجود فانه ما لم يتحقق علته التامة امتنع
فلو لم يكن العدم اولى لما كان كذلك ولان العدم اسهل وقوعا من
الوجود لانه قد يتحقق بانتفاء جزء من اجزاء علته التامة دون الوجود
فانه ما لم يتحقق جميع اجزاء العلة التامة لم يتحقق **فان قلت**
لا نسلم انه لو لم يوجد شيء اصلا ولا يتحقق تاثير شيء في عدم الممكن
كان عدمه **قلت** ح يلزم الوجود **فان قلت** لا نسلم لان هذا
التقدير محال والمحال جاز ان يستلزم المحال وهو ارتفاع النقيضين

لكن

متحققا
بل يجوز ان يكون الممكن متحققا

والفرض ليس بمحال، و تقدير الشيء على انه معين مفروض لا على انه متحقق ليس بمحال

قلت هذا تقدير الشيء على انه مفروض لا على انه متحقق فانه في الواقع
وهذا اصل معتبر في معرفة الحقائق يفيد في كثير من المواضع فافهمه
والجواب عن الاول ان العدم على ما ذكرتم من التقدير لما وقع لذاته اي
اي لذات العدم لزم الترجح بلا مرجح وايضا لا يكون الاولوية لذات
الممكن لان العدم حينئذ وقع لذاته لا لذات الممكن وان وقع لذات
الممكن يلزم ان يكون الممكن ممتنعا لاستقلالها بالاقتضاء لان التقدير
انتفاء شيء اصلا وايضا لزم من هذا الدليل كون العدم غنيا عن المرجح
والمستدل يسلم امتناع هذا وكلامه في الاولوية لا في الترجح بلا مرجح
فان قلت التقدير عدم تاثير شيء اصلا فعلى هذا التقدير كيف
يقع العدم لذاته او لذات الممكن ولئن سلم ذلك لكن كيف يصح ان يقال
يلزم الترجح بلا مرجح على تقدير ان يقع لذاته لان ذاته حينئذ يكون مرجحا
قلت ظاهر كلامه دال على نفي تاثير خارجي فلو اراد هذا صح ما ذكرنا
وان اراد نفي التاثير مطلقا سواء كان لنفس العدم او ذات الممكن او غير
ذلك يلزم ان يترجح الممكن لا لمرجح والجواب عن الثاني انه سهولة الوقوع
لا يوجب كونه اولى به لذاته وانتم في بيان ذلك اذ المراد بكونه اولى
بذات الممكن ان يكون الذات مقتضية له في الجملة ومن كون العدم
سهل الوقوع لا يلزم هذا الحجة الثالث وهو من قال ان العدم اولى بالموجودات
السيالة بان العدم لو لم يكن اولى بالموجودات السيالة لجاز البقاء عليها

وليس كذلك لانا لو نظرنا الى ذات الزمان والحركة والصوت
نجدها من حيث هي ممتنعة البقاء مستدعية الفناء فعلم ان
العدم اولى بها لذاتها وهذا حق الحجة الرابع وهو من ذهب
الى ان الواقع من الطرفين اولى بان الواقع راجح فيكون اولى وهذا
ايضا قريب ان اراد به اولى مطلقا اما ان اراد انه اولى لذات الممكن
فذلك غير لازم مما ذكر الحجة الخامس وهو من قال ان الوجود
اولى عند وجود العلة دون الشرط بان الحاجة تكون اقل لاحتياجه
الى الشرط فقط والجواب انه حينئذ يلزم ان يكون العدم اولى لوقوع جميع
ما يحتاج هو اليه لكونه واقعا لانتفاء الشرط الا ان قالوا ان المراد
اولوية الوجود بالنسبة الى وقت انتفاء العلة والشرط او انتفاء
العلة دون الشرط وذلك ايضا غير لازم لانه لو انتفى واحد مما يحتاج
اليه الوجود سواء كان المنتفي العلة او الشرط او كلاهما يمتنع
الوجود ولا تفاوت في الامتناع فلا يكون في حال اسهل دون
حال هذا ما وجد من كلام الحكماء مع ما ورد عليه والحق ان احد طرفي
الممكن جاز ان يكون اولى به اما لذات الممكن كما في السيالات او لكون
ذلك الطرف اقل شرطا او اكثر وقوعا او اسهل كما في العدم لكن تلك
الاولوية لا ينتهي الى حد يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ لو انتهى الى

ذلك الحد فلا يخلو من ان يمتنع بسبب هذه الاولوية وقوع الطرف الاخر
امتناعا ذاتيا او لا يمتنع فان امتنع يلزم انقلاب الممكن ممتنعا او واجبا
وذلك محال وان امكن توقف وقوع الطرف الاولى على عدم السبب اذ لك
الطرف اذ مع تحقق سببه يمتنع وقوع الطرف الاولى واذا توقف وقوع
الطرف الاولى على عدم سببه لا يكون تلك الاولوية كافية في وقوعه
والتقدير بخلافه **قال** الفصل الثالث الى اخره **اقول**
لما ثبت ان الممكن محتاج الى المؤثر فلنختلف العقلاء في علة حاجته
الى اي شيء فقال كثير المتكلمين انها الحدوث وهو الخروج من العدم
الى الوجود ومنهم من قال ان الحدوث مع الامكان علة ومنهم
من ذهب الى ان العلة هي الامكان لا الحدوث وللحدوث
هو الشرط وقالت الفلاسفة وجمهور المحققين ان العلة هي الامكان
ولا مدخل للحدوث فيها لا بالشطرية ولا بالشرطية احتج
الاول بان الممكن انما يحتاج الى المؤثر بخروجه من العدم الى
الوجود اذ لا نعني ماهيته بذلك والا خرج فقد زالت الحاجة
لكون وجوده اولى لكونه واقعا لما في البقاء فانه اذا حدث تأثير
الباقي فلو لم يكن الباقي بعد ذلك لما صدر فالموجب هو الحدوث
واحتج من قال ان الحدوث شطر ومن قال انه شرط بان الامكان

وهو كون

وهو كون الشيء غير مقتض لشيء من الطرفين محوج في ترجيح احد الطرفين الى
مرجح لكن مع انضمام الحدوث لان الحاجة لاجل الحدوث كما مر في المذهب
الاول ثم تعرفنا فقال الثاني ان العلة لا يتم بدون الحدوث فهو شطر وقال
الثالث ان المقتضي بذاته الامكان كما ذكرنا والحدوث شرطه هذا ما ذكر
وفيه نظر لانهم ان ارادوا بالعلة العلة الغائية او شطرها او شرطها
فليل الكلام فيها بل فيما يكون الحاجة بسببه لا ان يكون لاجله فلا يقع
النزاع وهم في معارضة من قال ان العلة هي الامكان وان ارادوا
بها العلة الفاعلية او شطرها او شرطها فباطل من وجهين الاول انه
متناقض لان الحدوث لو كان واحدا منها لكانت الحاجة بعد الحدوث
لكنهم قالوا ان الحادث بعد الحدوث لا يحتاج الى الغير فهذا تناقض
ظاهر الثاني لو كان الحدوث احدها لكانت الحاجة متاخرة
عن الحدوث فيكون الحادث قبل الحدوث وحالة الحدوث مستغنيا
عن الغير فيكون حدوثه لا بالغير فيكون بذاته هذا خلف **فان قلت**
قولكم حالة الحدوث يكون مستغنيا عن الغير انما يصح لو كان
ان الحدوث غير ان الحاجة ويكون التقدم زمانيا وليس كذلك بل
ههنا التقدم طبيعي او ذاتي ومعا في ان واحد فلم قلتم انه حالة الحدوث
لا يكون محتاجا **قلت** لو كان متقدما بالطبع لما كان

مع الحاجة بالطبع فيكون مع الاستغناء بالطبع والمراد بكونه مستغنيا
حالة الحدوث ما هو هذا او نقول لو كان الحدوث متقدما على الحاجة بالطبع
لما وقع بالغير لكان تأثير ذلك الغير سابقا على الحدوث والحاجة سابقة
على التأثير فيلزم ان يكون الحاجة قبل الحدوث فلا يكون اثر اله ويلزم ايضا
تقدم الشيء على نفسه بمراتب وهو محال واستدل الامام على بطلان هذه
المذاهب الثلثة بان الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم ومسبوقية
الوجود بالعدم كيفية الوجود فتكون متاخرة عن الوجود والوجود متاخر
عن تاثير الفاعل في الوجود وتاثير الفاعل في الوجود متاخر عن حاجة الوجود
الى الفاعل وهذه الحاجة متاخرة عن علة الحاجة وجزء علتها وشرطها
فلو كان الحدوث علة الحاجة او جزءها او شرطها لزم تاخر الشيء وهو الحدوث
عن نفسه بمراتب وذلك محال فان قلت لا نسلم ان الحدوث مسبوقية
الوجود بالعدم بل هو الخروج من العدم الى الخروج الوجود ولئن سلمنا ان
الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم لكنا ندعي ان الخروج من العدم
الى الوجود محوج وحينئذ لا يلزم ما ذكرتم قلت يلزم ذلك ايضا لان
الخروج من العدم الى الوجود متاخر عن تاثير الفاعل ضرورة وتاثير الفاعل
عن الحاجة والحاجة عن علتها او جزءها او شرطها كما مر فيلزم ايضا
تاخر الشيء على نفسه بمراتب وانما ينقص مرتبة واحدة وذلك لا يفيد

اعلم ان كلام الامام انما يتم ان لو ارادوا في هذه الثلثة العلة الفاعلية
او شطرها او شرطها اما اذا التجاوا فيها بالغائية فلا والحق في هذه المواضع ان
العلة الفاعلية هي الامكان والغائية تختص احد الطرفين ولعل
المتكلمين ارادوا بالعلة هنا العلة الغائية لانهم في الاكثر يطلقون
العلة على الغائية فانهم قد فسروا العلة بما يثبت الشيء به او لاجله
وذلك في القياسات الفقهية شائع ذائع وكذا يجوز العلة ولحتجز
الفلاسفة اقتضاء الماهية للطرفين محوج ضرورة الى ما يرجح احدهما
وذلك هو الامكان فالعلة هي الامكان وعارضهم المتكلمون بان
الامكان لو كان علة الحاجة لزم احتياج العدم الممكن الى المؤثر لكونه ممكنا
وهو محال لان التاثير يستدعي حصول الاثر والعدم نفي محض فلا يكون اثرا
والجواب ما مر ان العدم انتفاء الوجود ونفي الوجود وازالته وانكار
ذلك مكابرة وان كان نفيا لكنه ليس منفيا وما ليس بمنفي يكون
له تحقق فجاز ان يكون اثر الشيء قال الفصل الرابع الى اخره اقول
اختلفوا في ان الاثر حالة البقاء هل يستغني عن السبب ام لا فقال
من زعم ان علة الحاجة هي الحدوث انه يستغني وقال الباقون
انه لا يستغني احتج الاولون بان المؤثر حال بقاء الاثر اما ان يكون
له فيه تاثير او لا فان لم يكن فظاهر وان كان فاثره اما ان يكون امرا حاصلا

من الوجود وغيره او امرا جديدا فان كان الاول يلزم تحصيل الحاصل وان كان
الثاني كان المؤثر مؤثرا في الامر الجديد لا في الباقي والكلام فيه والجواب
انه مؤثر في البقاء بان يبقيه في الحالة الثانية وتوجيهه انا نختار
انه يؤثر في امر جديد وهو حصول الاثر في الحالة الثانية لان حصوله
في الحالة الثانية لم يكن حاصلا في الحالة الاولى فيكون امرا جديدا لو المؤثر
يؤثر فيه حتى لو لم يكن المؤثر لم يكن هذا الحصول احتج من قال ان الممكن
حالة البقاء لا يستغني عن المؤثر بانا بينا ان علة الحاجة انما هي الامكان
والامكان لازم للماهية لامتناع الانقلاب فالماهية محتاجة ابدا
اذ العلة متى كانت دائمة كان المعلول ايضا كذلك **فان قلت**
لا نسلم ان الامكان علة الحاجة ولئن سلم لكنه انما يكون علة بشرط ان لا يكون
الطرف اولى اذ لو كان اولى لما لزم الحاجة فلم لا يجوز ان يصير الوجود
حالة البقاء اولى ويستغني عن المؤثر **واجابوا** عن هذا المنع
بان هذه الاولوية المعتبرة ان كانت حاصلة عند الحدوث لزم استغناء
الممكن حالة الحدوث وان لم تكن فهو امر حادث عند البقاء وكل حادث
فله محدث فيكون هذه الاولوية مستندة الى مؤثر والبقاء مستند اليها
فيكون البقاء مستندا الى ذلك المؤثر وهو المطلوب وللخصم ان يقول
نحن نبين ان الحادث لا يحتاج في بقائه الى امر منفصل يؤثر فيه حالة

البقاء ولا يلزم من استناد حدوث الاولوية الى محدث كون ذلك المحدث
مؤثرا في البقاء وانما يلزم ذلك ان لو كان مؤثرا في دوام الاولوية المؤثرة في البقاء
اذ المؤثر انما يكون دوام الاولوية لا حدوثها **فان قلت** دوام الاولوية
لا بد وان يكون حادثا فلا بد له من علة فيه تعلق علة البقاء وبهذا يمكن
الاستدلال على علة البقاء بان نقول بقاء الحدوث حادث فلا بد له من علة
قلت البقاء زماني نحو الحقائق الزمانية كالحركة مثلا حدوثها بحدوث
اوائلها لا بتمامها اذ تمامها اخرها فيحدث البقاء بحدوث الطرف ويسمى باولوية
الطرف هذا ما وجد من كلامهم مع ما ورد عليه ويمكننا ان نستدل
على هذا المطلوب بوجهين الاول الطرف الباقي حالة البقاء يحتاج الى مؤثر لان
الطرف الباقي حالة البقاء اما ان يكون اولى من الطرف الاخر اولا فان لم يكن
اولى فلا بد له من مؤثر يحفظه ويديمه والا يلزم الترجيح بلا مرجح وان
كان اولى فتحقق اولويته اما ان يكون اولى من لا تحققها اولا فان لم يكن
يحتاج تحقق الاولوية حالة بقاء الطرف الى مؤثر مديم كما بينا والبقاء يحتاج
الى تحققها فيلزم احتياج البقاء الى مديم وان كان اولى فيعود الكلام
في تلك الاولوية ويلزم اما التسلسل او الانتهاء الى الاحتياج **فان قلت**
لم لا يجوز ان يكون المؤثر في تحقق الاولوية حالة البقاء على تقدير عدم
اولويته الطرف الباقي وح لا يلزم ان يكون للبقاء علة زائدة على الطرف

قلت لو كان الطرف علة للاولوية حالة البقاء فلا بد من بقاء الطرف حتى يوثر
فيها حالة البقاء فالاولوية احتاجت الى بقاء الطرف والتقدير ان بقاء الطرف
محتاج اليها فيلزم الدور الثاني بقاء كل طرف مفتقر الى انتفاء الطرف الاخر
وانتفاء طرف الاخر مفتقر الى انتفاء علته وقد بينا ان لكل طرف علة فبقاء
كل طرف مفتقر الى انتفاء علة الطرف الاخر فلا بد في البقاء من امر منفصل
فان قلت انتفاء الطرف الاخر فلا بد في البقاء عين هذا الطرف فكانك
قلت بقاء الطرف يحتاج الى ذلك الطرف قلت وليكن كذلك وذلك لا يقدح
في غرضنا اذ البقاء محتاج الى ذلك الطرف وذلك الطرف حالة البقاء محتاج
الى انتفاء علة الطرف الاخر فيكون البقاء مفتقرا الى انتفاء علة الطرف الاخر
او نقول انتفاء كل طرف وان كان صادقا على الطرف الاخر لكنه مغاير له من
حيث المفهوم وهذا القدر يكفينا في ان بقاء هذا الطرف مفتقر الى انتفاء
علة الطرف الاخر فيتم الكلام ويندفع الشبهة قال الفصل الخامس الخ
اقول المعلول المعين كزيد وبكر مثلا لا يجتمع عليه علتان مستقلتان
اي لا يوثران فيه معا والمراد بالعلة المستقلة ان لا يحتاج الى معين
وذلك لانهما لو اثرا فيه معا لكان المعلول مع كل واحد منهما واجب
الوقوع لوجوب المعلول عند وجود علته التامة وح يمتنع تاثير الاخرى
فيه والا يلزم تحصيل الحاصل فيلزم كونهما غير موثرين حال كونهما

موثرين

موثرين فان قلت العلة المستقلة على تفسيركم اعم من ان يكون
تامة او غير تامة فكيف يصح قولكم لوجوب وجود المعلول عند وجود
علته التامة قلت المراد وجود العلة المستقلة مع تحقق جميع
الشرائط فنعلم انه يمتنع تاثير علتين مستقلتين في معلول
معين معا لكن يجوز ان يكون له علتان مستقلتان يمكن حصوله بكل منهما
على سبيل البدل اي سواء وجدت هذه العلة او تلك يحصل المعلول كالاصلي
الخارج والتدوير لحركة الشمس وتقرير هذا انه ذكر في المجسطي ان
حركة الشمس وجدت في نصف من فلك البروج بعينه وهو النصف الشمالي
في النصف وهو من الحمل الى الميزان بطيئة وفي النصف الآخر سريعة ووجدت
الشمس في النصف الاول بعيدة عن الارض وفي النصف الاول الثانية قريبة
ووجدت غاية البطوء والبعد والسرعة والقرب في منتصفي النصفين كانها
تتحرك على دائرة مركزها خارج عن مركز العالم وذكر في المجسطي ان هذه الحركة
من احد الاصلين احدهما فلك مركزه خارج عن مركز العالم والشمس في ثخنه ويكون
جانب من هذا الفلك ابعد من الارض ضرورة والجانب الاخر اقرب وهذا الفلك يتحرك
حركتها في النصف الابعد من الارض بطيء ويكون الشمس بتلك الحركة
ابعد من الارض وفي النصف الاخر سريعة ويكون اقرب من الارض لان الابعاد
المتساوية ترى من البعيد اصغر مما ترى من القريب وهذا الفلك يسمى بالخارج

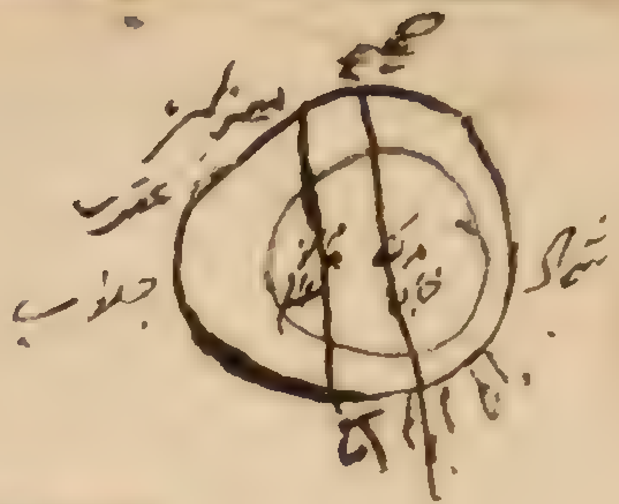
وارتفاع الموانع

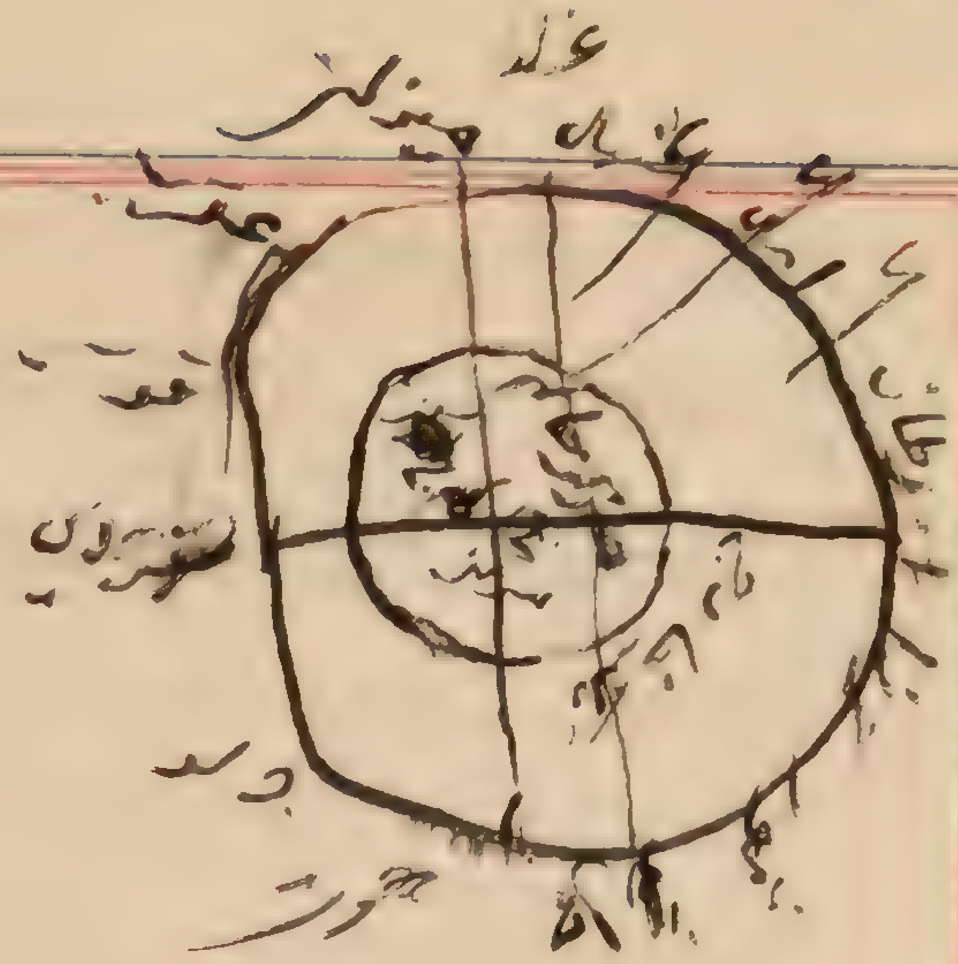
اي في صفا النصف من فلك البروج

في ص

حول مركزه حركات متساوية في ازمنة متساوية
وتحرك الشمس بتلك الحركة فيرى

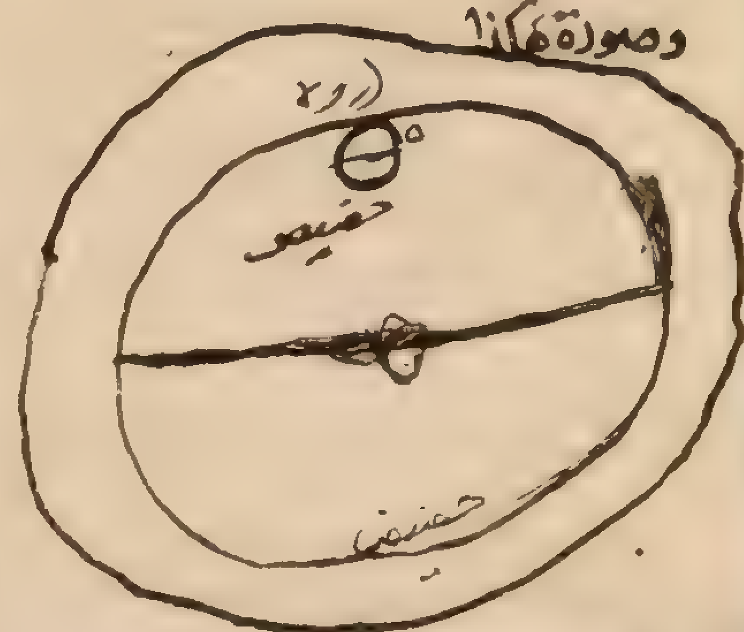
المركز وصورته هكذا





والأصل الثاني فلك مركزه مركز العالم ويكون في ثخنه فلك آخر اصغر يسمى
بالتدوير والشمس في ثخن التدوير والحامل والتدوير يتمان الدورتين
في زمان واحد ويكون حركة الحامل الى توالي البروج وحركة التدوير على وجه
يكون النصف الأعلى متحركاً الى خلاف التوالي والنصف الأسفل الى التوالي

وصورته هكذا



فمتى كانت الشمس على النصف
الأعلى يكون حركتها ابطأ
اذ يكون حركتها بقدر فضل حركة
الحامل على حركة التدوير ويكون
ابعد من الأرض ومتى كانت
في النصف الأسفل يكون اسرع اذ يكون حركتها بقدر مجموع الحركتين ويكون اقرب
من الأرض ويحصل من حركة مركز الشمس بهاتين الحركتين دائرة مثل دائرة

منطقة

المنطقة الفلك الخارج المركز وبرهن بطلميوس في المجسطي ان الحركة
التي تحصل من هذا الأصل الخارج بعينها يكون كالحركة التي تحصل من هذا الأصل
وكذا قد يحصل موت حيوان بعلل مختلفة على سبيل البدل وامثال هذه
كثيرة هذا في المعلول الشخصي واما المعلول النوعي وهو ان يكون تمام حقيقته
تمام افراده كالحرارة واليبوسة والحلاوة والمرارة وامثال ذلك فيجوز ان يجتمع
عليه علتان مستقلتان على معنى ان بعض جزئياته يقع بعلة وبعضها
باخرى كوقوع بعض افراد السخونة بالنار وبعضها بشعاع الشمس وبعضها بالحركة
وشككوا على هذا بان الطبيعة النوعية محتاجة الى علة واحدة من هذه
العلل لذاتها واذا كان كذلك امتنعت بدونها وح لا يقع بغيرها فلا يكون لها
الا علة واحدة وانما قلنا الى علة واحدة منها لذاتها لانها لو لم تكن كذلك لكانت
غنية عنها وح لا يعرض لها الحاجة اليها فيلزم ان لا يكون علة لها والتقدير بخلافه
وأجاب عنه قوم من المتأخرين بانه لا يلزم من عدم احتياجها
اليها لذاتها غناؤها عنها لذاتها لجواز ان لا يكون محتاجة اليها لذاتها ايضا وفيه نظر
لان كل مفهوم فرض فهو بالنظر الى نفسه اما ان يكون بحيث يمكن
ان يوجد بدون هذا او لا يمكن فان امكن فهو غني عنه لذاته وان لم يمكن فهو
محتاج اليه لذاته اذ لا معنى للغنى الذاتي والحاجة الذاتية الا هذا بل الجواب
ان يقال لا نسلم ان الطبيعة النوعية محتاجة الى علة معينة ومعلولة لها

المركزه

انما محتاجة

الذاتية

ولا مستغنية ايضا لذاتها

بل المحتاج والمعلول اما هو فرد من افرادها والطبيعة من حيث هي غنية عن
كل واحدة من العلل المعينة لجواز تحققها بدون كل واحدة من العلل المعينة
اقتضت وجود فرد منها لزمتها الطبيعة لاشتمال ذلك الفرد عليها لا لانها
محتاجة اليها قال القسم الثاني في الاعراض وهي انقسمنا الى اربع صحائف
لان البحث اما في الادراك او في المدرك او فيما جاز ان يكون ادراكا وجاز ان يكون
مدركا كالكيف مثلا اذ يندرج فيه الادراكات كالعلم والاحساس
والمدركات كالسواد والبياض والحرارة والبرودة ثم المدرك اما مدرك بالحس
او لا فهذه الاربعة اقسام فجعل هذا القسم اربع صحائف

الصحيفة الاولى في الادراكات وفيها خمسة فصول

الفصل الاول

في مطلق الادراكات ذكر الشيخ في الاشارات ان ادراك الشيء هو ان يكون
حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فلو ادرك بالبصر يشاهدها
البصر وكذا لو ادرك بالسمع والخيال والوهم هذا ما قال وفيه نظر لانا نعلم
ضرورة ان الادراك صفة المدرك وكون حقيقة المدرك متمثلة عند المدرك
او تمثل حقيقته عنده صفة الحقيقة لا صفة المدرك فكيف يجوز تعريف
احدهما بالاخر اذ صفة الشيء لا يكون صفة غيره والمعرف ينبغي ان يصدق
انه هو المعرف وايضا اخذ في التعريف المشاهدة وهي نوع من الادراك
فعرف الادراك بما هو اخفى منه لان نوع الشيء اخفى منه لانه هو مع شيء اخر وايضا

الاد بالمشاهدة اللغوية والاصطلاحية ومثل هنا ما لا يراد لغة ولا اصطلاحا
ومثل هذا لا يجوز في التعريف لان المشاهدة اللغوية هي الابصار فقط وفي اصطلاح
الحكماء ادراك عين الحاضر في الخارج باي حس كان وقد صرح الشيخ في رسالته
المصنفة في رؤية الله تعالى ان ادراك عين الشيء الخارجي هو المشاهدة وما يدرك
مثال الشيء ويستدل به عليه فهو ليس بمشاهدة بل هو اما علم او تخيل او توهم
وهو هنا اراد بالمشاهدة اعم من ان يكون بالحس الخارج او الداخل لقوله يشاهدها
ما به يدرك وكذا ذكر في تعريف الادراك متصرفات الادراك من الفعل وهو قوله
يدرك واسم الفاعل وهو قوله المدرك وفيه دور لان معرفة المتصرفات موقوفة
على معرفة الادراك لكونها مشتقة منه فلو عرف الادراك بها لزم الدور اللهم
الا ان يقال المراد بالمتصرفات ما يفهم منها لغة بحسب معنى الادراك
بحسب اللغة وح لا يلزم الدور ومثل ذلك شايع في تعريفات العقلاء كقولهم
الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول والملازمة هو كون
اللازم على تقدير الملزوم وامثال هذه كثيرة لكنه لا يخلو عن فساد اذ يلزم اخذ
الادراك في تعريف الادراك لانه لو قيل عن المدرك يقال ماله الادراك في تعريف
الادراك وكذا لو قيل عن قوله يدرك يقال ان يتصف بالادراك فيلزم تعريف
الشيء بنفسه وهذا العذر مع فساده لا يصح في المشاهدة بان يقال
بالمشاهدة ههنا ما يفهم بحسب اللغة اذ ليس مراده بالمشاهدة في هذا

الموضح ما يفهم من اللغة كما بينا قبل والحق ان معنى الادراك بين عند العقل
اذ كل احد يفهمه بلا كلفة وروية مما يجد كل احد من نفسه ثم لا بد في الادراك
من قوة بها يصل المدرك الى معنى المدرك وبه يتحقق ثلثة امور تلك القوة
ووصول المدرك الى ذلك المعنى وحصول لذلك المعنى عنده فتلك القوة هي الحس
في الادراك الحسي والبصيرة في النفسي والوصول هو الادراك والحصول
هو تمثل حقيقة المدرك عند المدرك ولتلازم الادراك الذي هو الوصول
وتمثل حقيقته وتقاربهما ما فرقوا بينهما فجعلوا احدهما الاخر واذا عرفت هذا
فنقول الحاسة اذا تأثرت عن المحسوس ارتسم مثال حقيقته فيها فتدرك
المحسوس وتلتفت النفس اليه فتدركه وتميزه فادراك الحاسة هو الا
وادراك النفس سواء كان مستفادا من الحس او لا ولا يخفى ان العلم منحصر فيما
يستفاد من الحس لان سوق الكلام يشعر بهذا ثم المراد بادراك النفس ان تدرك
مثال حقيقته وتستدل به عليه كما مر تحقيق هذا اما اذا ادركت عينه فهو
المشاهدة وعرف المشاهدة بانها هي ان تدرك الجزئي حاضرا في الخارج ويندرج
في هذا التعريف المشاهدة الحقيقية والمشاهدة الخيالية اما الحقيقية فهي ادراك
عين الشيء الحاضر في الخارج واما الخيالية فهي ادراك شبح الشيء على انه
نفس الحاضر في الخارج **فان قلت** كيف يجوز ان يكون العبارة
الواحدة تعريفا لحقيقتين مختلفتين **قلت** اذا كانت لتلك العبارة

وهذا

هو العلم وانما قال سواء كان مستفادا من الحس او لا اه الشيخ

لتقرير

جهتان جاز وهنا كذلك لان حاضرا ان جعل حالا من الجزئي يصير
العبارة تعريفا للمشاهدة الحقيقية وان جعل مفعولا ثانيا لتدرك يصير
تعريفا للمشاهدة الخيالية **فان قلت** ح يصير المشاهدة الحقيقية انها
ان تدرك الجزئي حال كونه حاضرا ويندرج فيه العلم بالجزئي الحاضر وكذا
تعريف المشاهدة الخيالية يندرج فيه العلم الذي يعبر عنه بقولنا علمت زيدا
حاضرا **قلت** الاعتماد في التعريفات على ظواهر العبارات ولا خفاء ان
قولنا يدرك الجزئي حال كونه حاضرا دال على ادراك عينه اظهر من ادراك
مثاله والاستدلال به عليه وكذا الثاني فان حاضرا اذا كان مفعولا ثانيا
يحتمل الكلام عليه لانه الخبر بالحقيقة فكانه قيل ادرك حضور زيد ولا شك ان
دلالة قولنا ادرك حضور زيد على ادراك عين الحضور اظهر من ادراك المثال والاستدلال
به عليه قوله فان قيل اعتراض على قوله الحاسة تدرك المحسوس وتلتفت
النفس اليه فتدركه وتميزه وهذا الاعتراض مشتمل على المنع والمعارضة
بوجهين وتقرير المنع ان يقال لا نسلم ان للحاسة ادراكا اصلا لم لا يجوز ان يكون
مدرك المحسوسات في الاحساس هو النفس كما ان المدرك في العلم هي وتقرير
المعارضة الاولى انه لو كان للحاسة ادراك وللنفس ايضا ادراك والتفات
كما ذكرتم فيلزم ان نكون مدركين مرتين لانا نعلم ان المدرك بادراك الحس
ايضا نحن لكنا قاطعون ببطلان كوننا مدركين مرتين وتقرير المعارضة

الثانية ان النفس اذا استغرقت في فكر فلا يحصل الاحساس مع ملاقاة
المحسوس للحس فربما لا نرى الشيء مع ملاقاته الحس وكذا قد لا نسمع مع ملاقاة
الصوت والجواب عن المنع انا نعلم ضرورة انا نحس باحساس اصبعنا حرارة
النار وبرودة الجمد وباحساس مذاقنا حلاوة العسل وندرك الم الجرح والوجع
باحساس جوارحنا اذ نعلم يقينا ان ذلك الاحساس مخصوص بذلك الموضع دون
سائر المواضع وانكار امثال هذه انكار الضروريات وعن المعارضة الاولى
انه ان اريد بادراك النفس علمها بالمحسوس بعد الاحساس سلمنا انا مدركون
مرتين مرة بطريق الاحساس ومرة بطريق العلم فكيف يقال انه باطل اذ كل
احد يميز بين الاحساس وبين العلم وان قلنا انه قد فذلك انما يكون لعدم
التراخي بين الادراكين لكن العقل قد يحكم بالامتياز بين ادراك عين الشيء
وادراك مثاله وان اريد بادراك النفس احساسها بالمحسوس فلا نم كوننا مدركين
مرتين بل الاول احساس الحاسة والثاني احساس النفس وعن المعارضة
الثانية ان النفس لا تدرك احساس الحاسة وان كان متحققا لما ان النفس
قد تذهل عن ادراكها الشيء عند الادراك والا لزم التسلسل في كل ادراك
ونعلم قطعا انه ليس كذلك والا لزم والدليل على ان الحاسة تحس عند استغراق
النفس انه اذا اشتد الاحساس بان يقرب المرئي من العين واشتد الصوت
يصرف النفس عن الفكر الذي هو فيه فلو لم يكن للحاسة احساس اصلا لما اثر مقاربة

المحسوس

المحسوس واشتداد الصوت في اشتداد الاحساس او نقول المدركة بعينها النفس
فعند استغراقها تشاغلها تنعدم الاحساس عند استغراق النفس فلا يقتضي
ان لا يكون للحاسة احساس واذا تحقق ذلك فنقول لما كانت الحواس عشرا خمس
خارجية التي هي المشاعر وخمس داخلية لما يجيء والنفس ايضا مدركة كانت
الادراكات احد عشر قسما كما يجيء **قال الفصل الثاني الى آخره اقول**
اختلفوا في العلم فذهب الفلاسفة وقوم من المتاخرين الى انه كسبي وقال
طائفة من المتاخرين انه بديهي ثم الفلاسفة جعلوه تارة وجوديا وتارة عدميا
لانهم عرفوه بانه حصول صورة الشيء في العقل وعرف بعضهم بانه تمثل
حقيقة الشيء عند العقل وعرفه الشيخ في الهيات الشفاء انه سلب المادة
فجعلوه عدميا وكلا التعريفين اي الوجودي والعدمي فاسد اما الوجودي
فلما عرف قبل ان حصول الصورة او تمثل الحقيقة ليس صفة للعالم والعلم
صفة له وابطله الامام بان العلم لو كان عبارة عن حصول صورة الشيء
في العقل او تمثل حقيقته يلزم ان يكون العالم بالحرارة والبرودة حارا وباردا ولزم
حصول ماهية الجبل بعظمته في العقل لان مثال الشيء ينبغي ان يكون
مطابقا له والا لما كان العقل عالما بذلك الشيء بل يكون عالما بغيره ومن المحال
ان يرتسم ماهية الجبل بكمالها في العقل وفي هذين الاعتراضين نظر
اما الاول فلما عرف ان الحاصل في العقل هو مثال الحرارة والبرودة لا انفسهما

الثاني فلان صورة الشيء لا يجب ان يكون مثله في المقدار في الشكل فان صورة
الانسان في المرآة الصغيرة لا يخرج عن كونها صورة له فكذا النفس مرآة ينطبع
فيها صور الاشياء سواء كانت بقدرها اولا ولقائل ان يقول لو اراد الامام انا نجد
من انفسنا تصور من الجبل منا لا عظيما يمتنع حصوله في العقل فيمكن
ان يجاب عنه بان المثال اذا كان مجردا عن المادة جاز حصوله في النفس اذ
المانع انما هو المادة والمجرد لا يحتاج الى محل يقدره واما التعريف العدمي فقال
القاضي سراج الدين ره انا متى علمنا شيئا وجدنا كوننا عالمين حالة متميزة
حصلت بعد ما لم تكن وما هو كذلك فلا يكون عدميا لما قالت الفلاسفة في اثبات
كون النسب وجودية وهذا اعتراض الزامي لا يفيد تحقيقا بل الاعتراض ان يقال
لو كان المراد سلب مادة العالم فالممتنعات والمعدومات لها سلب المادة فيلزم
كونها عالمة وايضا السلب فعل السالب وصفته والعلم صفة العالم فكيف
يكون هو هو الا ان يراد بالسلب الانتفاء لكن ذلك لا يفهم منه وايضا السلب
والانتفاء ليس شيء منهما بالنسبة الى المعلوم والعلم كذلك وان كان المراد سلب
مادة المعلوم فهو مسبوق بالتصور وكذا ان اريد بالسلب تجريد المعلوم
عن المادة مع عدم الدلالة وان اريد اخذ الصورة المجردة فهو بعيد من
اللفظ ووجودي ما الكلام في السلبي وابطل الامام كون العلم عدميا بوجهين
الاول لو كان عدميا لصدق على المعدومات وجوابه ان العدمي قد يشمل

على وجودي

أي تصور ماهية المعلوم وتصور ماهية المعلوم علم فيلزم حصول العلم قبل حصول ماهيته

على وجودي الثاني لو كان عدميا لكان عدم الجهل ضرورة اذ العلم مقابل للجهل
فلو كان عدميا يكون عدمه فالجهل ان كان عدميا كان العلم عدم العدم
فيكون وجوديا وان كان وجوديا يلزم ان يكون الخلو عنه علما لان التقدير ان
العلم عدمه وذلك ممنوع لان الجماد خال عن الجهل مع انه ليس له العلم وتحقيق
ذلك ان الجهل اما بسيط وهو انتفاء العلم او مركب وهو الاعتقاد الغير المطابق
والاول عدمي والثاني وجودي هكذا ذكر في الملخص وجوابه قد لا يقتضي العدم
جاز ان يكون عدميا كالعمى في اللاعمى واللاعمى وانتدل ايضا في الملخص
بانا نميز العلم عن غيره بالضرورة والعدم لا يكون كذلك وفيه بحث
لان العدمات متمايزة قطعا ثم القائلون بكون العلم بديهيا استدلوا عليه بوجهين
فالاول يمتنع تعريف العلم فيكون بديهيا وذلك لانه لو عرف العلم فلا بد وان يعرف
بغيره اذ تعريف الشيء بنفسه محال لكن غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو عرف العلم
بالغير لزم الدور وجوابه ان تصور الغير موقوف على حصول العلم
لا على تصور حقيقة العلم فلو توقف تصور العلم على تصور الغير لا يلزم
الدور سلمنا انه يمتنع تعريفه لكن لماذا يلزم ان يكون بديهيا لان امتناع التعريف
لا يقتضي كونه غنيا عن التعريف وقد مر مثل هذا في الوجود الثاني ما ذكره
الامام في كتبه ان كل احد يعلم بالضرورة علمه بوجوده وهذا علم خاص
والعلم من حيث هو جزء هذا العلم وجزء البديهي بديهي اذ لو كان الجزء كسبيا

فانه فرق بين جهل بسيط وجهل مركب

ايضا

كان الكل كسبيًا لتوقف تصور الكل على تصور الجزء والجواب انه
ان اريد انه يعلم ان العلم بوجود حاصل له فذلك مسلم لكن لا يلزم منه
العلم بحقيقة العلم لان الحكم على الشيء يكفي فيه تصوره بوجه ما وهذا
معلوم ضرورة هذا هو تحقيق ما وجد من افواه القوم والحق ان معنى
العلم واضح عند العقل اذ هو الحقيقة ادراك النفس لمعنى الشيء اذ كل
من وجد له ادراك المعنى وجد له العلم من حيث انه وجد له ذلك الادراك
وكل من علم له ذلك الادراك علم له العلم من حيث انه علم له ذلك الادراك واذا
كان كذلك نعلم ان العلم هو ذلك الادراك كما تحقق في بحث الوجود
واذا تحقق هذا فنقول نحن نجد من انفسنا ان للنفوس قوة بها تتمكن
ان تلحظ الحقائق والمعاني واذا تعلقت تلك القوة بمعنى تصل
النفس اليه وتتحقق الادراك كما ان الباصرة بالبصر تلحظ الاشياء فمتى
تعلق البصر بشيء ادركته الباصرة فالقوة التي بها تتمكن النفس من
الملاحظة هي البصيرة وتلك الملاحظة هي الفكر واول حصول
وصول النفس الى المعنى هو الشعور واستثباته اي جعله ثابتًا
هو التعقل وذهب قوم الى ان العلم المطلق هو تلك القوة واذا عرض
لها الاضافة الى شيء يصير علما لذلك الشيء وقد اختار ابو علي بن سينا
ذلك لانه قال في الشفاء ان العلم داخل في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة

حقيقة علم بوجوده فلانه ان كل احد يعلمه وان اريد انه يعلم

المضاف

المضاف بالعرض لان تلك القوة من الكيف واذا تعلقت لشيء يصير مضافا
كالبصر مثلا فانه بحسب ذاته داخل في مقولة الكيف ومع الاضافة الى المبصر
داخل في مقولة المضاف وكالاب فانه بحسب ذاته داخل في مقولة
الجوهر وبالاضافة الى الابن في مقولة المضاف وقد عرفت ان تلك القوة هي مبدأ
العلم والعلم هو وصول النفس الى المعنى كما بينا في تحقيق الادراك فيكون العلم
من الاضافات ومبدأه من الكيفيات ولان العلم مضاف الى المعلوم ضرورة
اذ العلم انما يكون علما بشيء فالعلم بذاته ينبغي ان يكون مضافا وتلك القوة
ليست كذلك والبصر ليس بابصار من حيث هو البصر هذا تحقيق هذا الموضع
خاتمة العلم اما تصور ان كان غير الحكم او تصديق ان كان حكما
وحقيقة الحكم هي الاثبات والنفي بالعقل مثلا نعقل ان هذا هذا او ليس هذا
اي تصل النفس الى ان هذا هذا او ليس هذا وقد تصل النفس الى مفهوميهما
لا على وجه الاثبات والنفي وذلك من قبيل التصورات والمجموع المركب
من تصور الطرفين والحكم يسمى قضية وليس الكل من كل واحد من
التصور والتصديق بديهيا اذ قد يحتاج في البعض الى فكر كتصور الروح
والملك والحكم بان العالم حادث ولا كسبيا اذ قد لا يحتاج في البعض
الى فكر كتصور الحرارة والبرودة والحكم بان الواحد نصف الاثنين وان الكل
اعظم من الجزء هذه طريقتنا في هذا المطلوب والمشهور عند

في الفرق بين الشعور والفكر والتعقل

الحكم بان في هذا الموضع ان الكل من كل منهما ليس بديهيا والا لما جهلنا شيئا
ولا كسبيا والا لما علمنا شيئا للزوم الدور او التسلسل اذ لو كان كسبيا
لكان تعرف كل شيء موقوفا على تعرف شيء آخر وتعرف ذلك الشيء ايضا
على تعرف آخر فان عاد الى الاول لزم الدور وان لم يعد بل ذهب الى غير النهاية
لزم التسلسل واذا لزم الدور او التسلسل امتنع العلم بشيء اما اذا لزم الدور
فلانه يلزم توقف العلم بالشيء على نفسه لان الموقوف على الموقوف موقوف
واذا توقف العلم على نفسه امتنع حصوله واما اذا لزم التسلسل فلانه يتوقف
العلم بالشيء على علوم غير متناهية واحاطة العقل بها محال فيمتنع العلم
بذلك الشيء **فان قلت** قولهم لو كان الكل كسبيا لما علمنا شيئا
تصديق فعلى تقدير ان يكون الكل كسبيا يكون هو ايضا كسبيا فيمتنع اكتسابه
للزوم الدور او التسلسل كما ذكرتم فكيف يمكنهم الاستدلال على بطلان
كون الكل كسبيا **قلت** قد علم هذا التصديق بالكسب لما ذكر في بيانه
وانتهى المقدمات الى ما هو ضروري والا لما علم فيكون التقدير وهو كون
الكل كسبيا ايضا باطلا وهو المدعى لكن يرد عليهم في التصورات
انهم ان ارادوا بتصور الشيء تصوره بوجه ما فلا نسلم ان الكل ليس ببديهي
اذ كل تصور يتوجه العقل اليه فهو معلوم بوجه ما بديهة وان
ارادوا تصور كنه الشيء فلا نسلم ان الكل ليس كسبيا قولهم يلزم

متن
للقواطع اولا يكون فان لم يكن مطابقا
فهو الجهل وان كان مطابقا

الدور او التسلسل قلنا لا نسلم لزومهما لم لا يجوز ان يعرف كنه الشيء بتصور
الشيء آخر بوجه ما والامر كذلك لان الماهيات المركبة انما تعرف بتصور الاجزاء
البسيطة وهي انما تعرف بوجه ما لانها لا تحد بل ترسم وقد عرفت ان تصور
الاشياء بوجه ما لا يحتاج الى كسب فلا يلزم الدور ولا التسلسل فقد عرفت
ان البعض من كل منهما بديهي والبعض كسبي وقد يوجد اقسام اخر
غيرهما كالمحسوسات والمجربات والحدسيات وغير ذلك ثم التصديق
اما مع الجزم فاما ان يكون مطابقا فهو العلم وهو اما ان يكون مجرد العقل
كافيا في الجزم به بعد تصور الطرفين اولا والاول البديهي والثاني
وهو ان لا يكون مجرد العقل كافيا اما ان يكون مع القوى الباطنية اولا والاول
هو الحسي ان كان بالحواس الخارجية كقولنا الشمس مضيئة والنار محرقة
والعسل حلو ومنه المتواتر بالسمع والوجداني ان كان بالقوى الباطنية
فاما ان يكون من محض الاعتقاد الى شخص اي لا يكون من شيء آخر غير العقل
او من غير ذلك والاول العلم التقليدي كالماخوذ من السلف والثاني
المستدل وهو ان يكون بدليل غير ما ذكر كقولنا العالم حادث لانه متغير
وكل متغير حادث هذا كله اذا كان التصديق مع الجزم اما اذا كان
عاريا عن الجزم وهو ان يكون نقيضه محتملا فاما ان يكون احتماله
راجحا على احتمال نقيضه او مساويا او مرجوحا والاول هو الظن والثاني

الشك والثالث الوهم قال الفصل الثالث في المشاعر الى قوله والثالث
في العاقلات اقول هذا الفصل مشتمل على ابحاث الحواس الخارجية
وهي خمس البحث الاول في الابصار اختلفوا في لمية الابصار فقال ارسطو
واتباعه ان الابصار لانطباع صورة المرئي في الباصرة وقال الرياضيون
انه لخروج شعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند مركز الباصرة وقاعدته
على سطح المبصر كانه عضو من المدرك فلماس المبصر فيحصل الادراك واختلف
القائلون بالانطباع فمنهم من قال ان المرئي هو الصورة المنطبعة في
الباصرة ومنهم من قال ان المرئي هو الشيء الخارج وانطباع صورته
شرط لرؤيته واختلف القائلون بالشعاع فمنهم من قال ان ذلك المخروط
مصمت ومنهم من ذهب الى انه خطوط مستقيمة شعاعية اطرافها
مجتمعة عند مركز الباصرة ومنفصلة متفرقة الى المبصر فانطبق عليه اطراف
هذه الخطوط من المبصر ادركه البصر وما يقع بين اطرافها لا ولذلك فلا يخفى
على البصر بعض اجزاء المبصر ومنهم من زعم انه يخرج خط مستقيم شعاعي
من المبصر الى المبصر ويتحرك على سطحه في غاية السرعة طولا وعرضا فيحصل
الادراك بسببه ويحصل هنا مخروط وهمي والمحققون منهم ذهبوا الى
انه لا يخرج من العين شعاع لكن الشعاع الذي في العين يتكيف المتوسط
بين العين والمرئي من الهواء وغيره بكيفية ويصير ذلك سببا للابصار ويكون

هذا ايضا على هيئة مخروط وهذا اقرب الوجوه لسلامته عما يرد عليها كما
يجيء الآن وانكر المتكلمون كلا المذهبين ليمكنهم اثبات كون الله تعالى
بصيرا وابطلوا المذهب الاول بانا نرى نصف كرة السماء وشبحه مثله
وحصول الكبير في الصغير محال وفيه نظر اذ مثال الشيء لا يجب ان
يكون مثله في المقادير في الشكل فيجوز حصول مثال الكبير في الصغير
كما يحصل مثال وجهنا في المرآة الصغيرة وينطبع نصف كرة السماء في المرآة
ولعلهم ارادوا بنصف كرة السماء نصف الظاهر من السماء وايضا هذا
انما يرد على من قال ان المرئي هو تلك الصورة اما من قال ان المبصر هو الشيء
الخارج وحصول صورته في الباصرة شرط فلا يرد عليه واعترضوا على من
قال المرئي هو الصورة المنطبعة انه لو كان كذلك لما راينا القريب على قربه
والبعيد على بعده لان المرئي لما كان هو الصورة المنطبعة يكون القريب والبعيد
واحدا وفيه بحث لان صورة القريب والبعيد في القريب والبعيد
ايضا منطبعة نرى كما نرى القريب والبعيد والعمدة في ابطال مذهب الانطباع
انه لو انطبعت الصورة في المصقول كالعين او المرآة فاما ان ينطبع في موضع
واحد منه او في مواضع والاول باطل لان الناظرين يرون الصورة في مواضع
واحد منها او في مواضع والاول باطل لان الناظرين يرون الصورة في مواضع
بحسب امكنتهم وكذا الثاني لامتناع حصول موجود في حالة واحدة

في مواضع ولان الصورة قد ترى في عمق ومعلوم ان هذا محال قلنا الانطباع
فيما بين فيه باطل واما في العين فنقطع لانا اذا نظرنا الى الشمس والى روضة
خضراء سريعة نراها في كل جهة وتتقلب بتقليب الحدقة وابطلوا مذهب
الشعاع بانه لو كان الابصار لخروج الشعاع من العين الى المرئي للزم تشوش
الابصار عند هبوب الرياح لاضطراب الهواء الحامل للشعاع ولزم
ان نرى غير المقابل لانحراف الشعاع ولامتنع اذ نرى نصف كرة السماء لامتناع
ان يخرج من حدقتنا ما ينفذ في جميع الاجسام المتوسطة ويتصل بالجملة في
نصف كرة السماء وهذه الاسولة انما ترد على من يقول بخروج الشعاع
على قول من قال يكفي المسافة المحاذية لشعاع العين فلا بد ان يكون دائما
على محاذاة العين والمحاذاة لا يشوشها شيء ثم اختلفوا في ان عند سلامة
الحاسة وحضور المبصر في الشرائط هل يجب الابصار ام لا فقال الفلاسفة
والمعتزلة نعم وقال اهل السنة لا والشرائط ثمانية عند الجمهور وزاد
قوم شرطا آخر كما بين وهي كون المرئي كثيفا لان اللطيف قد لا يرى
كالهواء وكونه مضيئا بنفسه كالشمس والنار او بغيره كالاشياء
المستنيرة بالمضيء ومحاذيا للبصر او في حكم المحاذاة كالوجه اذا يرى في المرآة
وقصد المبصر الى الابصار وعدم الحجاب وعدم الصغر المفرط وعدم القرب
المفرط وعدم البعد المفرط وعدم مقارنة ما يوجب الغلط وهذا

هو التاسع

هو التاسع كما اذا اخرج من مركز الرحى خطوط كثيرة ملونة بالوان مختلفة
فاذا استدارت سريعا لا يرى تلك الالوان بل يرى لون آخر غيرها كانه ممتزج
منها وذلك لمقارنة المختلفات والحركة كما يرى في المرآة الغير المستوية
وجهنا معوجا وطويلا او عريضا ولا نرى شكله وذلك لمقارنة هيئات
المرآة واحتجت الفلاسفة بانا نعلم ضرورة انه متى كملت الاسباب
وجبت الرؤية واحتجت المعتزلة بانه لو لم تجب الرؤية حينئذ لجاز
ان يكون بحضرتنا جبال وشموس ونحن لا نراها وكان ان هذا باطل بديهة
فكذا ملزومه واجاب اهل السنة والجماعة بان ذلك جائز لكنه علم ضرورة
انه غير واقع كما في العاديات فانا نعلم ضرورة ان الجبل ما انقلب ذهبا
وماء النهر دهنا مع انه جائز في سعة قدرة الله تع وفي نفس الامر ايضا
فالضرورة في علم الوقوع لا في علم الجواز والعاديات هي اشياء علمت بالعادة
انها ما تغيرت عن حالها مع جواز تغيرها كما مر من المثالين احتج اهل
السنة على جواز عدم الرؤية على تقدير جميع الشرائط بان رؤية كل واحد
من الجزء الاعم الجسم ليست بمشروطة برؤية الجزء الآخر والا يلزم الدور
فيكون رؤية البعض غنية عن رؤية الجزء الآخر واذا كانت غنية فجاز
ان يتحقق بدون الآخر والا فلا يكون غنية وفيه بحث
لان غناء الشيء عن آخر لا يوجب جواز انه يوجد بدونه فان طلوع

النهار

الشمس غنية عن وجود النهار مع انه لا يوجد ولا يمكن بدونه وكل من
المتضايفين غني عن الآخر كالفوقية مع التحتية مع امتناع الانفكاك

قال الثاني في السمع الى قوله والمحس اللمس فظاهر

اقول اذا احدث صوتا في موضع يتكيف الهواء الحاصل في ذلك الموضع
بكيفيته اي يحدث فيه الصوت ايضا ثم يتكيف الهواء المجاور لذلك الهواء في
الجهات الست ثم المجاور بالمجاور الى حد ما بحسب شدة الصوت وضعفه
فالمسامع التي تقع في تلك المسافة تسمع ذلك الصوت بلا خلاف واما
المسامع الخارجة عن تلك المسافة بدون وصول ذلك الهواء الحامل للصوت
اليها فهل تسمع ذلك الصوت ام لا ففيه خلاف فقالت الفلاسفة لا وتابعهم
النظام من قدماء المعتزلة وقال المتاخرون من حكماء الاسلام نعم والحق هذا
بثلثة اوجه **ا** انا ندرك ان صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل
عن جهتنا الى خلافها وذلك ضروري يعرفه كل احد ومن المعلوم ضرورة
ان الهواء الحامل لذلك الصوت ما وصل الى صماخنا اذ نحن ربما نكون
في موضع لا ريح فيه حتى يقال انه صرفه عن جهتنا بل كان خارجا عن
ذلك الموضع صرفه الريح عن جهتنا فقد سمعنا صوتا مع عدم وصول
الهواء الحامل لذلك الصوت الى صماخنا **ب** انا نسمع الصوت
البعيد اذ ندرك بالضرورة عند السماع انه بعيد وهذا جزم بكل

احد من نفسه والبعيد لا يكون واصلا الى صماخنا ولو لم يكن الصوت
البعيد مسموعا لما ادرك انصراف الصوت عن جهتنا الى خلافها
لانا ندركه قريبا اولا ثم ندركه بعيدا اذا ادركنا انصرافه وهذا
بالحقيقة حجة اخرى فافهمها وهذان الوجهان مع ما بعده بديهيان
ج احتج اهل السنة على هذا المطلوب بانا ندرك جهة الصوت
وذلك دليل على ان الصوت قبل وصول الهواء الحامل الى الصماخ مدرك اذ لو لم
تدركه الا عند الوصول لما ادركنا جهته في اللمس فانه لما لم يحصل
الادراك الا عند الوصول لما ادركنا جهته وهذا للتوضيح والتمثيل لا
للاستدلال فان الحجة كاملة بدونه لان ادراك الجهة يقتضي ان يكون
الصوت مدركا في المسافة التي يتجاوزها الى الصماخ ضرورة فيكون قبل
الوصول واحتجت الفلاسفة بوجوه **فالاول** الصوت عند هبوب
الرياح لا يسمعه من كان الهبوب عن جهته وذلك لان الهبوب منعه
عن الوصول الى الصماخ **وفيه نظر** لجواز ان يكون عدم السماع لبعد
الصوت عن حد السماع لان الادراك من البعيد لا بد وان يكون له حد
كما في الابصار فاذا جاوز المدرك ذلك الحد لا يدرك **والثاني**
لجواز اذا اتخذ انبوبة ووضع احد طرفيها على الفم والطرف الآخر
على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان

وان كان من حيث التلفظ ... الجهة الثانية

ويقع التي تليها من العنايتي

فاذا وصل سمع

دون الحاضرين وذلك يمنع لانبوبة عن وصول الهواء الحامل الى الصماخ وفيه بحث
لجواز ان يكون عدم السماع لحيلولة الانبوبة فانها مانعة عن السماع لا العدم وصول
الهواء الحامل الثالث انا نرى ضرب الخشبة بالفاس في صحراء قبل سماع
الصوت وذلك لعدم وصول الهواء الحامل الى الصماخ فاذا وصل سمع وفيه
نظر لجواز ان يكون عدم السماع لبعد الصوت وحينئذ فاذا وصل حد السماع
سمع واحتج الامام وقوم من المتاخرين على ان وصول الهواء الحامل ليس
بشرط اذ لو كان شرطا لما سمعنا كلام من يحول بيننا وبينه جدار حجبه
لامتناع نفوذ الهواء على الجدار وبتقدير نفوذه لا يبقى على الشكل الاول
الذي باعتباره كان حاملا للحروف فلا يبقى الكلام وفيه بحث
لجواز ان يكون وصول الهواء الى الصماخ من مخرج آخر فان قلت لو كنا في
بيت لا يكون له مدخل اصلا نسمع كلام الخارج قلت لا نسلم انه ح نسمع
الثالث في الذوق وهو مشروط باللمس وذلك ظاهر لانا لا ندرك بالذائقة
الا بعد اللمس وبمتوسط وهو الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الملعبة
وهي ظاهر اللسان فان خلت الرطوبة اللعابية عن الطعوم ادت الطعوم كما هي
وان خالطها طعم اما من الداخل كما في المريض او الخارج فلا تؤديها كما هي
بل مختلطا وشككوا ههنا بان اداءها الطعم اما ان يكون لاجل ان يخالطها
اجزاء ذي الطعم فيوصله الى الحس او لان يتكيف تلك الرطوبة بكيفية

ذكر

ذلك الطعم فيدركه الحس فان كان الاول لم يبق لتلك الرطوبة الا سهولة وصول
المحسوس الى الحس لانه ح يفيد رقة قوام ذي الطعم فيكون تلك الرطوبة شرطا
لسهولة الاحساس لا الاحساس فجاز ان يحصل الاحساس بدون توسطها وان
كان الثاني كانت الرطوبة ذات طعم والمدرك كيفيتها فلا يكون الاحساس
بواسطتها والجواب عن الاول ان يقال لا نم انه لو كان بطريق الاختلاط لما
افادت الا سهولة الاحساس وجاز ان يحصل الاحساس بدون توسطها وعن
الثاني ان المراد بتوسطها انه لا يحصل الاحساس بكيفية ذي الطعم الخارجي الا بها
سواء صارت الرطوبة ذا طعم اولا وهذا المعنى متحقق الرابع في الشم
اختلفوا فيه على ثلثة مذاهب فالاول انه انما يحصل بواسطة
تكيف الهواء المتصل بالخيشوم بكيفية ذي الرائحة اي بالرائحة فيحصل
ادراك الرائحة وهذا لا يكون بطريق نقل الرائحة من ذي الرائحة الى الهواء لامتناع
انتقال العرض بل لو كان فانما يكون بطريق تكيف الهواء بالرائحة كما في الاشعة
الثاني انما يحصل الاحساس لانفصال اجزاء لطيفة من ذي
الرائحة ووصولها الى الخياشيم كما في التبخرات فانها تتحلل فيها بانفصال
الاجزاء وقيل عليه بانه لو كان كذلك لوجب نقصان ذي الرائحة لا سيما
الذي يملأ المحافل رائحة كالمسك وغيره وليس كذلك واجيب
بان الاجزاء اللطيفة للطافتها لا يكون لها وزن محسوس فجاز انفصالها

تحسّ

التبخرات التي تخرج منها البخار

مع عدم الحساس بنقصان ذي الدالجة ولين سلم لكن لم قلتم انه لا يحس
بالنقصان الثالث القوة الشامة يتعلق بالدالجة وتدركه بدون
وصولها اليها كما في الابصار فانه يبصر المرئي من البعيد وهذا البعد
الوجوه من العقل واما حس اللمس فظاهر فانه انما يحصل بالمس قال
خاتمة الى آخره اقول قد علم مما مر ان شعور المشاعر على ثلثة اقسام
قسم يتوقف على ملاقاة الحس للمحسوس وهو اللمس والذوق والشم
وقسم يتوقف على عدم الملاقاة وهو الابصار لان العين اذا اتصلت بالمرئي
لا تدركه انما تدركه بتوسط الهواء المستضيء بشعاعها والشعاع الخارج
وقسم جاز مع الملاقاة ومع عدم الملاقاة وهو السمع وبقي لنا ان نحقق هذه
الادراكات لنعلم انها هل يمكن بدون هذه الحواس ام لا واذا امكن فهل يمكن
الجميع والبعض فنقول الادراك اما ان يكون ادراكا لامر جزئي اما جوهر كزيد
مثلا او عرض كجلوس زيد في هذه الدار او لامر كلي اما جوهر كالانسان او عرض كالجلوس
والادراك الكلي لا يمكن بالحاسة لان الحاسة لا تدرك الا الشيء الموجود في الخارج
وكل موجود في الخارج فهو جزئي اذ لا يمكن اشتراكه بين اشيئين او اكثر بل
ادراك الكلي انما يحصل بالعقل وادراك الجزئي على قسمين الاول ان
يدرك الجزئي بان يدرك مثاله وشبحه ويستدل به عليه وهو التخيل ان
كان المدرك صورة كما في تخيل زيد وعمرو والتوهم ان كان المدرك

يمكن

معنى كعلم زيد وسخاوة بكر وجاز ان يكون المدرك فيه غائبا بل
معدوما والثاني ان يكون ادراك الجزئي بان يدرك نفسه لا بتوسط المثال
وهو الاحساس ولا يجوز ان يكون المدرك فيه غائبا بل يجب ان يكون شاهدا
موجودا ولذلك يسمى الاحساس مشاهدة واذا علم ان المشاهدة هي الادراك
عين الحاضر فلو امكن ان يقع هذه الاحساس بدون توسط الحاسة لا يخرج
عن كونه مشاهدة لما علم من حقيقة المشاهدة بل يكون روية ان كان المدرك
من المبصرات وسمعا ان كان من المسموعات وذوقا ان كان من المذوقات
وطعما ان كان من الطعوم وشما ان كان من المشمومات ولمسا ان كان
من الملموسات والنفس الانسانية التي هي من عالم الملكوت وافعالها
افعال الروحانيات لما كانت منغمسة في تدبير البدن من رعاية احوال
الغذاء والصحة والمرض والنوم واليقظة والادراكات والاداب في المعاشرة
المعاشية والافكار الغير وافية بافعالها الروحانية احتاجت في بعض
ما هو من الادراكات وهو ادراك نفس الشيء الى معاونة مدرك آخر وهو
الحس ولا يبعد ان يقع نفس قوية تفي قوتها بجانبي التدبير وافعالها
الروحانية ويمكن ايضا اكتسابها هذا المعنى بتقليل الغذاء والترك
والتجريد وما يشغلها عن عالمها وقد نقل هذا من اصحاب الرياضة والترك
والتجريد عن الامم المختلفة والاقوام المتخالفة نقلا متواترا لا يكاد

يتوهم فيه الكذب فعلم ان النفس لها مكنة هذا الامر وح لا يمتنع ايضا ان
يكون موجود آخر بري عن الحواس يكون له ادراك الحواس او بعض اقسامه دون
البعض لفقدان شرط ذلك البعض بان يكون الملاقاة مثلا محالا عليه فيمتنع
له اللمس والذوق والشم دون السمع والبصر ولذلك ورد في الكتب
السماوية صفة السمع والبصر لله تع دون الباقية وهذه الابحاث
شريفة ليست في كتب الاولين والآخرين وفيها اسرار **قال** الفصل الرابع
الى آخره **اقول** هذا الفصل في القوى الباطنة التي هي الحواس
الداخلة وهي خمس لان القوة المدركة اما مدركة غير متصرفة او مدركة
متصرفة والمدركة الغير المتصرفة اما مدركة للصور او للمعاني او خزانة
لهما لانها اما مدركة عند حضور المحسوس او حافظة عند غيبته
فهذه اربع والخامسة هي المدركة المتصرفة بالتركيب والتفصيل لما يجيء
والمدركة للصور هي الحس المشترك لاشتراك المشاعر فيها وخزانتها الخيال
والمدركة للمعاني هي الوهم وخزانتها الحافظة والمدركة المتصرفة
قد يستعملها الوهم وقد يستعملها العقل فبالاعتبار الاول يسمى متخيلة
وبالاعتبار الثاني مفكرة فهذه هي الحس الداخلة فالاول الحس المشترك
وهو قوة اذا ارتسم صورة شي فيها صار ذلك الشي مشاهدا ومحلها
مقدم البطن الاول من الدماغ وللدماغ ثلثة ابطن من طرف الجبهة الى طرف

القفا وآلتها وهي التي بها يدرك هذه القوة روح مصبوب في مبادي
الاعصاب الحسية الممتدة الى الحواس الخمس التي تنفذ في مقدم الدماغ كانه
راس عين انشعبت منه خمسة انهار فيؤدي كل حس صورة محسوسه الى
الحس المشترك فيتحقق المشاهدة ولذلك سميت بالحس المشترك وحكمة
اختصاصها بمقدم الدماغ سرعة انتباه الحيوان بما ينفعه او يضره من المحسوسات
لينزع الى الاختلاس او الاحتراز وههنا بحث وهو انا نعلم ضرورة انا متى
لمسنا النار فالمدرك للحرارة ذلك العضو وليس له تعلق بالدماغ وما
اذ لا يحس الدماغ بذلك **فان قلت** نحن لا نقول ان الحس المشترك يحس
بذلك بل نقول ان صورة المحسوس اذا حصلت في الحس المشترك يصير المحسوس
مشاهدا **قلت** تلك الصورة اما ان يدركها الحس المشترك وجب ان يكون
لنا شعور بذلك كما في سائر القوى المدركة وان لم يدركها لما كان الحس
المشترك مدركا للصور الجزئية وهذا خلاف مذهبكم وايضا حصول الصورة
المجردة في الجسم محال عندهم واستدلوا على ثبوت الحس المشترك بانا نرى
القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا
على سبيل المشاهدة لا على طريق تخيل او تذكر كما في الامور الغائبة وليس الخط
والدائرة في الخارج ضرورة اذ نعلم ضرورة انه ليس في الخارج الا قطرة او نقطة
ولا في الباصرة لان البصر لا يدرك الا ما يقابله في الخارج فلولا قوة غير البصر

ترتسم فيها صورة القطرة او النقطة في موضعها وتبقى بعد زوالها عن
موضعها مدركة في ذلك الموضع واتصل بتلك الصورة صورتها في الموضع الثاني
وفيما صورتها في الثالث وبتلك صورتها في الموضع الرابع والخامس الى ما امكن
لما ادرك خط مستقيم ومستدير فتلك القوة هي الحس المشترك
هذا هو المشهور عند الحكماء **وفيه نظر** اذ البصر قد يتأثر عن المحسوس
ويبقى صورته فيه زمانا كما في النظر الى الشمس فانه عند مبالغة النظر
فيها يبقى صورتها فيه بحيث يرى الشمس في كل جهة وكذا اذا نظر الى روضة
خضراء بريقة فانها ترى في كل جانب وح جاز ان يكون رؤية الخطوط الدائرة بسبب
ذلك فلا يلزم وجود قوة اخرى **فان قلت** لم لا يجوز ان يكون هذا ايضا
في تلك القوة **قلت** لانه ينقلب بتقليب الحدقة وذلك اية انه في الباصرة
ولانه لو كان كذلك لوجب ان نرى الشمس والروضة عند الاغماض ولئن سلمنا
انه ثبت بسبب رؤية الخطوط الدائرة قوة تدرك بها ذلك لكن كيف لزم كونها مشتركة
بين الحواس وانتم في بيان هذا الثاني خزانة الحس المشترك وهي تسمى بالخيال
والمصورة وهي التي تحفظ صور المحسوسات بعد غيبتها فهي غير الحس
المشترك اذ هو لا يدرك بعد الغيبة لانه لو ادركه بعد الغيبة لصار ذلك
الشيء مشاهدا عند الغيبة وليس كذلك وهذه القوة لا يتمكن من
تجريد الصور عن المحو المشخصات كما يتمكن العقل بل تدركها معها لانها

جسم والمجرد لا يحل في الجسم ومحلها مؤخر البطن الاول من الدماغ
ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة يحصل المشاهدة
بها عند حضور المحسوس والتخيل عند غيبته **فان قلت** قد يختل
فعل احديهما بتطرق الآفة اليها دون فعل الاخرى **قلت** اختلال الاحساس
باختلال الحس المشترك مع سلامة الخيال او بالعكس ممنوع الثالث الوهم
وهي قوة تدرك المعاني الجزئية كسخاوة زيد وبخل عمرو ومثل ادراك الشاة
في الذئب ما يحملها على النفور وهي حاكمة في جميع القوى الدماغية نسبتها
اليها نسبة العقل الى القوى النفسانية يعني كما ان العقل يقتضي من القضايا
النفسانية من اقسام العقل النظري والعقل العملي والفكر والحدس التي
هي القوى النفسانية كما يجيء في الفصل الآتي فكذا الوهم يحكم في مدركات
الحس المشترك والخيال والمتخيلة والحافظة ومحلها البطن الاوسط من الدماغ
الرابع خزانة الوهم وهي التي تحفظ المعاني الجزئية وتذكرها وسميت
حافظة وذاكرة الخامس المدركة المتصرفة وهي التي لها قوة التركيب
والتفصيل بين الصور المأخوذة عن الحس المشترك وبين المعاني المدركة
بالوهم وبين الصور والمعاني كما تصور حيوانا ذا راسين او حيوانا بلا راس
وكما تصور سخاوة زيد مع عداوته او تفصلها وهي تخدم العقل والوهم
في ادراكيهما بان تعينهما فيها **قال الفصل الخامس** الخ **اقول**

ادراكيهما

للنفس الانسانية قوتان قوة بها تتمكن على تحصيل العقايد والآراء الحقة في
الموجودات التي لا يكون وجودها بفعل الانسان كالسماء والارض وغيرهما
وتسمى عقلا نظريا والثانية قوة بها تتمكن على تحصيل الآراء والافكار
في امور تحصل بكسب الانسان لتحصيل الخير مثل الفلاحة وغيرها مما يقبله
وتسمى عقلا عمليا والنفس الانسانية اذا كملت بهذه القوة تسمى نفسا مطمئنة
هذا على راى الفلاسفة اما عند اهل الملة اذا ايقنت النفس للامور
الدينية والاحوال الاخروية بحيث صفت عن التردد والتشكك تسمى
مطمئنة وتحصل بالقوة التي هي العقل النظري كمال النفس وبالتي هي
العقل العملي كمال النفس والبدن اما كمال النفس فلان اتصافها بالصفة المرضية
كمال النفس واما كمال البدن فظاهر وقالت الفلاسفة تحصل بها كمال البدن
فقط والثانية تفتقر في افعالها الى الاولى اذ تحتاج الى معرفة الاشياء المحتاج
اليها في عملها ثم العقل النظري له اربع مراتب فالاولى عند كون ادراكات
النفس بالقوة كما يكون لنفس الاطفال وح يسمى عقلا هيولانيا لكونه
قابلا للصور العقلية غير موصوف بها الثانية عند كون الاوليات حاصلة
للنفس وح يسمى عقلا بالملكة اذ حصلت لها بسبب تلك الاوليات ملكة
الانتقال الى النظريات والنفس المختص بكثرة هذه الاوليات وسرعة
انتقالها منها الى النظريات هو سميت قدسية الثالثة عند حصول

النظريات لها بحيث تقدر على استحضارها متى شاءت عن غيبوبتها عنها
وح يسمى عقلا بالفعل الرابعة عند حصول النظريات لها بحيث لا تغيب
عنها شيء وحينئذ تسمى عقلا مستفادا لكونه مستفادا من الفكر والحدس
وعند الفلاسفة لكونه مستفادا من العقل الفعال وقال في الاشارات انها
حصول النظريات بحيث لا تعزب عنها هو العقل المستفاد وهذا
لا يناسب ما هو بصدده لانه في بيان مراتب العقل النظري وهو ذكر انه قوة
للنفس وحصول النظريات ليس كذلك فما هو في الكتاب اولى ثم للنفس الانسانية
بواسطة العقل النظري صفات مثل الفكر وهو حركة ما للنفس في المعاني
طلبا للحد الاوسط او ما يجري مجرى الحد الاوسط وهو الملزوم في القياسات
الاستثنائية فانه يجري مجرى الحد الاوسط في اثبات المطلوب ومثل الحدس
وهو وصول النفس الى الوسط والملزوم بلا فكر وذلك على قسمين لانه قد
يكون عقيب شوق وطلب فيحصل بدون انتقال الفكرية وقد يحصل بدون
شوق وطلب النفس البالغة في الحدس غايته تسمى بالنفس القدسية
وقوتها على ذلك بالقوة القدسية وللنفس الحيوانية ايضا قوى الشهوانية
والغضبية ومن جملة قواها النفس الامارة وهي القوة الآمرة للشهوانية
والغضبية بالتخييل والتوهم الى جذب اللذات البدنية من الاولين والاعراض
ان النفس الامارة هي النفس الانسانية عند انجذابها الى الامور البدنية

ذا اهملة عن عالمها الذوحلية امزة للشهوانية والغضبية الى ما بي الجذب

اليه قال خاتمة الى آخره اقول اختلفوا في ان النفس الناطقة

هل تدرك الجزئيات على الوجه الجزئي ام لا فقالت طائفة من العلماء نعم

وهو الحق وقال ارسطو والشيخ واتباعهما لا لان العلم بالجزئي على الوجه

الجزئي ان يعلم الجزئي بوصف الهذية كما يعلم زيد مثلا بوصف كونه

هذا وعلى الوجه الكلي ان يعلم باوصافه الكلية كما يعلم انه انسان هندي

كاتب طويل ابن فلان في عصر كذا في حال كذا وعلى هذا الى ان يعلم جميع

اوصافه الكلية فانه ح يعلم من غير ان يشار اليه بالهذية وفي موضع آخر لغرض

آخر ومثل الوجه الجزئي بمقارنة احد الازمنة الثلثة لما يجي في علم الله تع

واحتج الاولون بان ههنا شيئا يحمل الكلي على الجزئي بان يحكم ان زيدا هو انسان

والحكم مسبوق بتصور الطرفين فمدرك الشي بذلك هما ضرورة مدركه الكلي

النفس فمدرك الجزئي ايضا النفس لكنها تدرك الكلي بلا واسطة والجزئي بتوسط

الآلات فان قلت جاز ان يكون ادراكها الجزئي على الوجه

الكلي لا على الوجه الجزئي وانتم في بيان هذا قلت قد يحكم على هذا

الانسان بانه انسان فقد ادركته على الوجه الجزئي اذا ادركته بوصف

الهذية واحتج ارسطو بانا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين

متساويين اي يكون ذا جناحين مربعين

علي هذا المثال

علي هذا المثال  متميزا بين الجناحين فهذا الامتياز

ليس في الخارج اذ فرضنا ان ذلك المعين

ليس في الخارج فهو اذا في الذهن

فمحل الحد الجناحين يمتنع ان يكون عين محل الثاني والا استحال

الامتياز لان امتياز احدهما عن الآخر ليس بالماهية كتميز ماهية المربع

والمثلث ولا بلوازم الماهية لكونهما مشتركة على تقدير اتحاد الماهية

فلو لم يكن الامتياز ايضا بالمحل لامتنع الامتياز فمحل احدهما غير محل الآخر

وذلك لا يعقل الا في الجسم والجسماني والنفس ليست بجسم ولا جسمانية فيمتنع

ذلك في النفس وهذه الحجة ضعيفة من وجوه الاول انا لا نسلم ان النفس

ليست بجسم ولا جسمانية وسنبين فيما يجي بالبرهان القاطع انها جسم ولئن

سلمنا انه كذلك لكن لا نسلم ان العلم هو حصول صورة الشي الشي

في العقل وقد بينا فيما مضى فساد هذا الراي وبينا ان العلم هو وصول

النفس الى المعنى غاية ما في الباب ان يكون حصول الصورة في شي شرطا

للعلم فلم لا يجوز ان يكون تلك الصورة منطبعة في جسم من الخيال

وغيره ثم النفس يدركها ويبطل ايضا تمسك في الدعوى الكلية

بالمثال الجزئي في المربع وهذا سخيف جدا فلو قال هذا فيما هو ذو مقدار

كالخط مثلا اذ له نصفان لتم وعم ومع هذا لا يكون عالما في جميع

اذ ما لا قدر له كالنقطة والوحدة وما الجزئي بجزئيها لا يجري فيه وايضا يعلم
كل احد بالبديهة انه يعلم الجزئي بوصف الجزئية اذ يعلم هذا الانسان
وهذا السواد والنفس ليست الا ما يشير اليه كل احد بقوله انا بالاتفاق
وهذا برهان قاطع في ان النفس تدرك الجزئيات على الوجه الجزئي
فما يورد في مقابلته عبث محض ولغو قال الصحيفة الثانية الى قوله
القوة المميزة اقول ما يحس بالحاسة نوعان ما يحس الحاسة
اولا كالضوء واللون وما يحسه بتوسط ما احس به اولا كالجسم فانه
تحسه بتوسط احساس الضوء واللون وهذه الصحيفة فيما يدركه الحس
اولا وقد يلزم البحث عن المدركات ثانيا بالعرض لتتميم الكلام قوله
البحث الاول في اقسام المبصرات اي في المبصرات مطلقا سواء كانت اولية
او بواسطة قوله نحو الاطراف اي النقطة والخط والسطح التي هي
طرف الخط والسطح والجسم والوضع وقد مر تعريفه في صدر الكتاب
انه هيئة تعرض للجسم بواسطة نسبة بعض اجزائه الى البعض والى
الامور الخارجية والشكل وهو هيئة تعرض للشيء بواسطة احاطة
حد او الحد كالدائرة والكرة او حدود كالمثلث والمكعب قوله كما في راكب
السفينة في وسط البحر فانه لا يدرك حركة السفينة الاجسام الملتقى
في وسط البحر واما القريب من الساحل فيدركها لتحقق ادراك اختلاف

الوضع قوله بتوسط اللون الساتر للعمق زعم قوم من الاقدمين ان اللون
ساتر للعمق وان الشفاف ما لا لون له وفيه بحث لان
اللون قد لا يستر العمق كما في اللعل والزبرجد ومما ايضا شفاف
مع تحقق اللون الا ان يريد بالشفاف ما لا يستر ما وراءه اصلا قوله
اذ هو احد انواع الضوء لما يجيء بعد واختلفوا في الظلمة فقال
قوم انها غير مرئية اذ لا فرق بين الاعمى وبين من هو في الظلمة في عدم
الابصار ولانه لا فرق بين الاغماض وفتح العين في الظلمة ولان
الظلمة عدمية اوهي عدم الضوء عما من شانه الضوء وزعم قوم انها مرئية
والاول اسد واختاره المحققون واختلفوا ايضا في التشابه والاختلاف
كالتشابه بين الاسودين والاختلاف بين الاسود والابيض
فقال قوم من الاقدمين انهما من المرئيات وقال المتاخرون انهما لا يدركان
بالحس بل المشعور بهما القوة المميزة وهذا حق لانهما نسبتان
والنسبة امر معقول لا يدركها الحس قال البحث الثاني
الى آخره اقول اختلفوا في الالوان فقال قوم من الاقدمين
لا حقيقة للون اصلا بل يرى في النظر كذلك اذا الهواء اذا
خالط اجساما شفافة متصغرة جدا ونفذ ضوء بعضها الى البعض
يرى البياض كما في الثلج والبلور المسحوق فان الثلج

يرى في غاية البياض مع انا اذا نظرنا فيه نجد اجزاء شفافة
متصغرة جدا خالط ضوء بعضها مع البعض والبلور يكون قبل
السحق غير ملون واذا سحق وخالط الضوء يرى ابيض وليس
بين تلك الاجزاء فعل وانفعال حتى يقال حدث اللون
بذلك كما في سائر الكيفيات المزاجية فان العناصر اذا اختلط واثر
كل منها في الآخر وانكسر كيفيتها منها تحصل المزاج وتتبعه
الكيفيات المزاجية كما في سائر الاشياء وههنا فقد الفعل
والانفعال لصلابة الاجزاء وعدم اختلاطها بالكلية بل هي ملتصقة
متجاورة ولان الشيء لا ينفعل عن مثله وهذا منقوض
متجاورة ببياض البيض المسلوق فانه ابيض وكان
قبل السلق شفافا واختلاط الهواء ممتنع لكونه اثقل
بعد السلق والثقل دليل على زوال الهوائية والنارية
التي فيه لان الخفة انما يكون بسببهما قوله فانه لا ينسلخ
اي بالعقل اذ قد ينسلخ بالطبع كما في الشعر قوله فيجاز
حصول الكل كذلك وجاز كون كل لونا واحدا حقيقيا وجاز
كلاهما فان قلت القسمان الاولين ممتنعان اما الاول
فلان الكل لو كان مركبا من الالوان فيلزم كون تلك

الالوان ايضا مركبة وتسلسل واما الثاني فلان بعض الالوان مركب
وهو مختلط من الالوان فكيف يمكن ان يكون الكل بسيطا قلت
المراد بالالوان منها الالوان المحسوسة الحقيقية دون الصناعية وح
القسمان اما الاول فلان اجزاء اللون لا يكون محسوسة وانما المحسوس
المركب واما الثاني فلان اللون المختلط صناعي فلا يرد علينا واما الضوء
فزعم بعضهم انه ظهور اللون فقط اي تمام حقيقته انما هو ظهور اللون
ورد عليهم ضوء الجن والصواب ان يقال الضوء هو ظهور الشيء وزعم
قوم ان النور جسم لانه متحرك بحركة المنير كما في الشمس والمرآة والحركة
من خواص الجسم والجواب ان مقابل المطرح يتكيف بضوئه لا انه انتقل النور
من الموضع الاول الى الموضع الثاني **قال** الفصل الثاني في
في المسموعات الى قوله في الجد والثقل **اقول** المسموع
انما هو الصوت والحرف اما الصوت فواضح عند العقل عند
العقل غني عن التعريف وبعضهم جعله جسما لتوهم الحركة
وهو ضعيف لان حامله يتحرك بالتموج فيظن حركته وزعم قوم انه اصطكاك
الاجسام الصلبة وقيل هو القلع وقيل القرع وقيل تموج الهواء والكل
باطل لان كل ذلك مبصر لا مسموع ثم من ذهب الى ان الصوت غير
هذه الاشياء زعم ان سببه القريب تموج الهواء والسبب البعيد

امساس عنيف وهو القرع او تفريق عنيف وهو القلع والصوت
القرعي اشد انبساطا من القلعي واستدلوا على عليته التموج بالدوران
فانه مهما تموج الهواء الخارج من الحلق حدث الصوت واستمر وانتشر
ومتى عدم عدم وكذا في تموج الهواء الخارج من المزامير وكذا طنين الطست
الطست يحصل بتموج الهواء لاضطراب نواحي الطست وينقطع عند تسكينه
وموضعه لان دلالة الدوران ظنية فلا يصلح حجة وليس المراد بتموج
الهواء حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج
الماء فانه امر يحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون هذا
ما قالوا والحق ان التموج ليس بسبب اذ ليس في طبعه اقتضاء الصوت
ولانه قد يوجد التموج كما في حركة اليد وغيرها اقوى من تموج
الصوت الخارج من الحلق مع عدم الصوت بل الحق ان الصوت
اذا حدث بالقلع والقرع يتكيف الهواء في موضع حدوثه بكيفية
ثم يتكيف الهواء المجاور لجحيرها ولا يبعد ان يتموج الهواء في تلك
المسافة فيتعين السبب او التكيف لكن لا لانه سبب له وقال الامام
في الملخص انما لم يجعل القرع سببا قريبا للصوت لان القرع
مماسة فيكون آنية والصوت زماني والآني لا يكون
سببا للزماني وفيه بحث اذ لا نسلم ان

الصوت

الصوت زماني لان بعض الحروف آني كما يجي مع انه صوت
وايضا التموج زماني صرفه لاشتراكهما كما يجي مع انكم جعلتم
القرع سببا له قوله ثم لا تجد بدا في القرع من مقاومة احد
الجسمين للآخر وان لم يكن صلابة فان خرق الماء سريعا بقضيب
مصوت وكذلك لما متى احدهما الآخر اذ يعسر الخرق هو بدون المقاومة
فالعلة الاولى هي المقاومة لا الصلابة هذا ما ذكره وفيه بحث
اما اولا فلان المثال الذي ذكره وهو خرق الماء سريعا لا يناسب هذه
الدعوى اذ هو تفريق عنيف وهو القلع وهذا ابطالا يختص بالقرع
فان القلع لابد فيه ايضا من مقاومة فان تفريق القطن
غير مصوت وايضا قولهم فالعلة الاولى هي المقاومة ركيك اذ هي جزء
العلة البعيدة فالصواب ان يقال لابد في القرع والقلع من المقاومة
وان لم يوجد الصلابة اما في القرع فكما اذا قرع الماء بشي فانه يصوت مع
عدم الصلابة واما في القلع فكما في القطن فانه لا يصوت لعدم المقاومة
فجزء العلة البعيدة المقاومة لا الصلابة ثم الصوت قد يكون جهيرا
وقد يكون خفيا وقد يكون حادا اي زيرا وقد يكون ثقيلا اي بما وسبب
الجهارة والخفاتة اختلاف المقاومة واختلاط الاصوات فان شدة المقاومة
توجب الجهارة وضعفها الخفاتة واختلاطها يوجب الجهارة وسبب

المتلوية

حدة الصوت صلابة المقروع او ملاسته كما في الاوتار الاغلظ الممتدة فانها
صلبة ملساء او قصر المنفذ كما في المزامير القصيرة او ضيق المنفذ
كما في ثقب المزامير او شدة النواية كما في المزامير الملتوية مثل المزمير الخطائي
وسبب الثقل مقابلات هذه الاشياء **قال** واما الحروف الى آخرها **اقول**
ذكر في الشفاء ان الحروف هي هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت
آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع فقوله في الحدة والثقل اي
الزيرية والبمية وانما قيد بهذا ليخرج عن هذا التعريف لانهما
هيئتان عارضتان للصوت يتميز بهما تميزا في المسموع وليستا حرفين
قوله تميزا في المسموع يخرج ما لا يكون تميزه في المسموع كالصوت
الملايمة للطبع وغير الملايم فان لكل منهما يعرض هيئة يتميز بها عن الآخر
لكن يقع ذلك التميز في المطبوع هذا تقرير ما قاله الشيخ في الشفاء
وفيه بحث لانه ان اراد بالمسموع الصوت المعروض للهيئة فالصوت
الملايم او غير الملايم ايضا مسموع فيكون التميز واقعا في المسموع
وان اراد الهيئة فيجب ان يكون تميزا بالمسموع لا في المسموع وح لا نسلم
ان هيئة الصوت الملايم او غير الملايم ليست بمسموعة هذا هو التعريف
المشهور للحرف عند الحكماء **وفيه** اذ الحرف ليس تلك الهيئة فقط
بل الصوت مع تلك الهيئة والصوت مادته والهيئة صورته اذ لا يفهم من الحروف

ان الحرف

الا ذلك المجموع ولان الحرف لفظ لانه مادة الكلم التي هي الالفاظ
واللفظ صوت ولذلك قال الخليل لاصحابه من اراد ان يلفظ بالكاف
في كل والباء في ضرب فليقل كه وبه وما قيل ان الكاف والباء هو تلك
الهيئة فقط وهو قريب بصدد التعليم والتفهيم فظاهر قوله مشعر بان
الحرف هو المجموع وما قاله احد من ذلك فالصواب ان الحرف هو صوت عرض له
تلك الهيئة **فان قلت** نحن نعني بالحرف تلك الهيئة **قلت**
الحرف من الامور الحقيقية لا من الاعتبارات حتى يقيد به العناية
بل يجب فيه تحقيق ما يفهم من الحروف ثم الحروف اما مصوتة واما صامتة
والمصوتة اما مقصورة وهي الحركات الثلث وهي لا تعد من الحروف في اكثر
اللغات وقد عدت منها في الكتابة التركية او ممدودة وهي التي تحصل
من اشباع الحركات الثلث وتسمى حروف المد واللين وهي اي المصوتة مقصورة
كانت او ممدودة لا يمكن الا ساكنة لانها لو كانت متحركة لامتنع مدها واذا
عرفت المصوتة فباقي الحروف هي الصوامت فلزم من هذا ان الواو والالف
والياء مشتركة بين المصوتة والصامتة لانها ان كانت حاصلة من
الاشباع كانت مصوتة والا صامتة سواء كانت متحركة كقولنا وعد
او ساكنة كقولنا قول والالف اذا كانت صامتة تسمى همزة ولا يمكن
الابتداء بالمصوتة لسكونها كما مر ولا بالصامتة وحدها لكونها ساكنة

ح بل اما مع مصوتة مقصورة وح يعد المجموع حرفا متحركا في الاكثر
او مع ممدودة وح يعد المجموع حرفين احدهما متحرك والآخر ساكن ويستكون
فيه بالضرورة وزعم قوم ان الابتداء بالصامت الساكن جائز بل واقع
في اللغات مثل كليد بالفارسية وكذا في غيرها من اللغات وبانه لولم
الابتداء بها لتوقف الصامت في الابتداء على المصوت والمصوت
على الصامت فيلزم الدور واجابوا عن الاول انا لا نسلم انه ساكن بل هناك حركة
مختلسة لا يدركها الحس الا بكلفة وعن الثاني ما ذكر في الكتاب
قوله وابتداء المصوتات اي ابتداء المصوتات الممدودة حركة قوله
وانتهاؤها ساكنة عند انطباق النفس اما نهاية تمديدها يكون بالهمزة
قوله فيكون طرفاها الحركات اما طرف الابتداء فظاهر لانها من اجزائها
واما طرف الانتهاء فاذا كانت نهاية تمديدها قوله فالحركات ابعاضها لان
الحركات داخلة في امتدادها وهذا مدرك بالحس قوله فيوجد في آن
وهو آخر زمان حبس النفس وارساله منقطعة سواء كان في اول الكلمة
او وسطها او آخرها قوله كالسين والشين فاذا قلت هس يمكنك
تمديد السين وكذا الشين بخلاف الكاف اذا قلت صك لا يمكنك
تمديدها والظاهر ان الحاء والخاء ايضا زمانية فانك اذا قلت اح
واخ يمكنك تمديدهما لكن ذهب قوم الى انهما حائرتين وخائرتين متوالية

يظن حرفا واحدا والفرق بين القسمين خفي والصوامت في لغة العرب
مشهورة وفي غير لغة العرب مختلفة قلة وكثرة فصوامت التركية
اقل منها وصوامت الهندية اكثر ثم اوسع المصوتات الالف ثم الياء ثم الواو
معتبرا بمقدار انفتاح الفم واثقل الحركات الضمة لانها لا يتم الا بعمل
العضلتين الصلبيتين الواصلتين الى طرفي الشفة احديهما من الجانب
الاعلى الى الجانب الاسفل والاخرى من الاسفل الى الاعلى ثم الكسرة اذ يكفي
فيها العضلة الواحدة الجاذبة ثم الفتحة اذ يكفي فيها عمل ضعيف لهذه
العضلة **خاتمة** الثلاثي اعدل المركبات لان ما يبتدأ به
متحرك وما يوقف عليه ساكن وبين المتحرك والساكن منافرة
والمتوسط يبعدهما قوله والمتوسط وان كان متحركا لجواب سؤال
مقدر وهو ان يقال الحرف المتوسط اما ان يكون متحركا او ساكنا فان كان
متحركا يحصل المنافرة بينه وبين الآخر الساكن وان كان ساكنا فبينه
وبين الاول فاجاب بان المتوسط وان كان متحركا لكن الحركة الابتدائية
اثقل فالمنافرة بين الاوسط المتحرك والآخر الساكن اقل وفيه بحث
لما مر ان الحركة الابتدائية قد يكون بحيث لا يحس لخفتها
وايضا الوسط قد يكون ساكنا فهذا الجواب كيف يتم هناك
بل الطريق ان يقال بين الابتداء والانتهاء منافرة لتضادهما

فالوسط يعدلها والاقل كاف فيكفي حرف واحد ثم اجتماع الساكنين جائز
مع حروف المد مثل دابة وتمود الثلاثي الساكن العين اذا وقف عليه فان
اجتمع فيه ساكنان صامتان مثل زيب لكن الاخير مشوب بحركة
مختلفة والظاهر انه لا فرق بينهما **قال** الفصل الثالث الخ
اقول لا دليل على حصول الطعوم من تاثير الكيفيات المذكورة
سوى الاستقراء والقياس قوله فاسخن الطعوم هذا من مبادي الطب ومعرفة
الادوية قوله والالم واللذة الجسمانيان مثلوا ما ذكروه بما يعني الالم الجسماني
كالم الجرح والقطع واللذة الجسمانية كلذة الماء الفاتر او الدهن الفاتر
على العضو الذي قرب انه ماله من جملة ما يحس اللمس وما ذكره اهل
الحكمة قوله ونقل عن الجمهور نقل الشيخ عن الجمهور انهم عرفوا
الرطوبة بانها ما يلتصق الجسم لاجله بالملامسة واليبوسة بخلافه وفي هذا
التعريف نظر لان اليابس المدقوق جدا كالعظم المحترق يلتصق بالملامس
ولا رطوبة وزيفه الشيخ بوجه آخر وهو ان الالتصاق لو كان لاجل الرطوبة
لكان الارطب اشد التصاقا بالاصبع وليس كذلك فان الماء ارطب من
الدهن والعسل وليس اشد التصاقا منهما بالاصبع واجاب الامام عنه
بان غمس الاصبع في الماء اسهل من غمسه في العسل فيكون اشد التصاقا
ولا خفاء ان كونه اسهل غمسا لا يوجب كونه اشد التصاقا ثم اللطافة تمثيال

مختلفة

...قوام اعني السهولة تبول الاشكال الغريبة
له
...الهواء وعلى قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا يسهو
...على رغبة التاثر من الملاقي كالوبل وعلى الشفافية نحو الاعرف
كل
...للطافة فاقسام الكثافة في مقابلتها فالكثافة ايضا اربعة
...وا اللذة بادراك الملايم واللالم بادراك المنافي واستقرابها النلاسفة
...تبعهم والصواب ان ادراك الملايم ملزوم اللذة ان اللذة تترتب على ادراك
الملايم وكذا الالم محمد بن زكريا اللذة الخلاص عن الالم فجعلها عدمية ورتبه
الامام بانه اذا وقع بصر انسان على صورة مليحة فانه يلتذ بابصارها مع انه
لم يكن له شعور بتلك الصورة قبل ذلك حتى يجعل تلك اللذة خلاصا
عن الم الشوق اليها **وفيه نظر** اذ لا نسلم انهما كان
للنفس الم الاشتياق الى صورة مليحة وخلصت بتلك الصورة عنه
والدليل على انه خلصت عن الم الاشتياق بتلك الصورة انه يبدل الالتذاذ
بتكرار الرؤية لانه قل الالم فقل الالتذاذ وانتفت الواسطة وعلى
ان تفرق الاتصال سبب للالم كما في الجرح والقطع والضرب فانه
يتفرق به بعض الاجزاء اما اللحم وكما في الالم الروحاني فانه ايضا بسبب تفرق
الاتصال مع المطلوب وزيفه بان التفرق عدمي والالم وجودي
فلا يكون علة له بالذات بل يكون علته شيئا آخر وهو يكون
مع تلك العلة ولان السكين الحاد قد يعقر الاصبع ولا يحس بالالم

الا بعد زمان فقبل وجد التفرق دون الالم فلا يكون سببا
سببا آخر للالم هو سوء المزاج اي تغير مزاج العضو بورود
كيفية مزاج ذلك العضو وفيه نظر لجواز ان يكون سوء
سببا للتفرق الموجب للالم لا انه سبب له بالذات لان ورود تلك الكيـ
اما ان يكون لورود جسم حامل لها مخالف في الطبيعة لجسم ذلك
و ح يتحقق التفرق او لمجاورته كمجاورة الجمد للعضو المنضية الى
وهذا ايضا لا يخلو عن تفرق شيء من الدم او الروح او الحرارة ضرورة
قال الصحيفة الثالثة الى قوله ثم الكم بالذات اقول ما ليس
بمحسوس او بصر فاعلي المحسوس ثانيا كالحركة وعلى ما ليس بمحسوس
باحدى الحواس اصلا كالزمان وهذه الصحيفة فيما ليس بمحسوس
اولا سواء كان محسوسا ثانيا او لم يكن محسوسا اصلا وهي مشتملة على
فصول

الفصل الاول في قسمة

الكم وتناهي الابعاد الكم قد مر تعريفه في صدر الكتاب
انه الذي يقبل القسمة لذاته وهو اما متصل او منفصل والكم
المتصل هو الذي امكن فيه فرض اجزاء تتلاقى على حد مشترك
هو نهاية المتلاقيين كالخط فانه يمكن ان يفرض فيه نصفان
يشتركان في حد هو نهايتهما وهو النقطة اذ منتهى النصفين
يكون نقطة وكالسطح والحد المشترك بين قسميه يكون

خطا والمشترك بين الجسمين يكون سطحا والكم المنفصل ما لا يمكن فيه فرض اجزاء
تتلاقى على حد وهو العدد اذ ليس بين اجزاء العدد حد مشترك يكون
نهاية المتلاقيين والكم المتصل اما قار الاجزاء وهو ان يكون اجزاؤه حاصلة
معا وهو المسمى بالمقدار او لا يكون قار الاجزاء وهي الزمان اذ اجزاء الزمان
لا يوجد معا بل يكون متعاقبة واما انه كم متصل فلان الآن حد مشترك بين
ماضيه ومستقبله واعلم ان الآن المشترك ليس هو الآن الموجود دائما
على البدل لانه موجود بدون الماضي والمستقبل ونهاية الشيء طرفه وطرف
الشيء يمتنع ان يوجد بدونه بل هو الآن الذي يفرض منقطعا لامتداد الزمان
الموجود في الذهن لانه ح يكون نهاية ماضيه ومستقبله هذا هو التحقيق
ويرد عليهم ان الحركة ايضا كم غير قار لانها بالذات قابلة للقسمة
وزعمت الفلاسفة ان قبولها الانقسام ليس لذاتها بل بواسطة انطباقها على
المسافة والزمان الذين هما كمان بالذات ثم ما جعلوها من الكم بل جعلوها
من ان ينفعل ولا خفاء انها لذاتها قابلة للانقسام سواء اعتبر الزمان او المسافة
او لا لانها على جميع التعريفات المنقولة من الثقاة من خروج ما بالقوة الى الفعل
على التدريج وتغير احوال الموجود وغير ذلك قابل للقسمة ضرورة قوله
وهو الجسم التعليمي وحقيقته مجموع الطول والعرض والعمق مع قطع
النظر عن المادة وهذا عرض لانه هو قائم بالمادة وانما سمي جسما تعليميا
لانه يبحث منه في علم التعليم وهو العلم الرياضي يسمى علم التعليم

ان فيه تكثير العلامات من النهايات والاقسام والجسم التعليمي ايضا
يسمى ثخنا والثخن هو حشو ما بين السطوح ثم الكم اما بالذات وهو نفس هذه
الامتدادات وهو نفس هذه من الطول والعرض والعمق والزمان والعدد
او بالعرض وهو الذي يكون انقسامه لا لذاته بل بواسطة مقارنة ما هو كم بالذات
وذلك على اقسام بان يكون الكم بالذات موجودا فيه كالمعدود فان العدد
الذي هو كم بالذات موجود فيه او يكون موجودا في الكم بالذات كالشكل
الحاصل في الخط او السطح او الجسم التعليمي او يكون موجودا مع الكم
بالذات في محل واحد كالسواد وغيره من الالوان الموجودة في الجسم
الذي هو محل الكم بالذات والزمان بالنظر الى ذاته كم بالذات وكم بالعرض
بالنظر الى انطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم بالذات
وكم منفصل بالعرض لم يعرضه الانقسام الى الايام والساعات والشهور والسنين
لانه صار عددا والحركة كم بالعرض لانطباقها على الزمان والمسافة اللذين هما
كم بالذات وقد بينا انه كم بالذات ايضا كالزمان **قال** اما تناهي
الابعاد الى آخر الحجة الاولى **اقول** اتفق جمهور العقلاء من الفلاسفة
واهل الملة على ان الابعاد متناهية اي لا يمتد بعد في شيء من الجهات
الى غير النهاية وخالفهم براهمة الهند وذهبوا الى ان الاجسام غير
متناهية وح يكون الابعاد ايضا غير متناهية لان الجسم لا يوجد بدون
البعد واحتج الجمهور على تناهي الابعاد بوجوه الاول لو كان

البعد

البعد غير متناه فنفرض خطا غير متناه في ذلك البعد الغير المتناهي ويمكن
خط آخر متناه موازله ويمكن حركته بان نفرض حركة جسم يكون هذا الخط عليه
ما الطرفه من الموازاة الى المسامتة وهو نحو اكرة خرج هذا الخط من مركزها
محيطها موازيا لذلك الخط ولا حاجة الى ذلك والمراد بالموازاة بين الخطين كونهما
بحيث لو اخرجا في الجهتين الى غير النهاية لما التقيا والمراد بالمسامتة انهما لو اخرجا
في احدى الجهتين التقيا فاذا فرض هذا الخط موازيا للخط الغير المتناهي
فاذا مال الطرفه نحو الخط الغير المتناهي لا بد وان يصير بحيث لو اخرج التقى الخط
الغير المتناهي فيصير مسامتا واذا صار مسامتا يحصل في الخط الغير المتناهي
نقطة هي اول نقطة المسامتة لكن ذلك محال اما الملازمة وهي قولنا لو كان
الخط الغير المتناهي وما الطرف لهذا الخط المتناهي من الموازاة الى المسامتة
فظاهر لان للمسامتة قبلها وذلك لان المسامتة حادثة فلا بد وان يكون
لها ابتداء واما ان اول نقطة المسامتة محال فلان كل نقطة فرضت
اول المسامتة لا يكون اول المسامتة بل يكون المسامتة قبلها وذلك لان
المسامتة انما يتحقق بحركة طرف الخط المتناهي والحركة منطبقة
على مسافة فرضت يكون منقسمة لانها تكون خطا وكل خط يمكن تنصيفه
واذا كانت تلك المسافة منقسمة يكون الحركة على نصفها قبل الحركة على
تمامها فيكون المسامتة حال الوصول الى النصف قبل المسامتة المفروضة

حصلت في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة

على المسافة وكل

ولا يكون فيه اول للمسامتة قال قلت لا نسلّم انّه لو مال طرف الخطّ المتناهي
لصار مسامتا للخطّ الغير المتناهي لم لا يجوز ان يكون بعد الميل ايضا موازيا له
قلت لا لانه وان يصير مسامتا له باي قدر مال فهو لانا اذا فرضنا الخطّ الغير المتناهي
خطّ اب والمتناهي الموازي خطّ ج د ونفرض ايضا خطّ ج ه موازيا
لخطّ اب فيكون خطّ ج ه منطبقا على خطّ ج د فاذا مال الطرف خطّ ج د
الى خطّ اب حصلت زاوية د ج ه فيتني فرضنا خروج خطّ ج د وكلّما
زاد طوله زاد بعده عن خطّ ج ه ضرورة وكلّما زاد البعد عن خطّ ج ه
قلّ بعده عن خطّ اب الى ان ينتهي اليه ما الية

وهذا واضح

او نقول



نحن نجد بالحسّ والعقل انه يسامته اذا مال ميلا كبيرا فلا بدّ للمسامتة من
الابتداء وقبله يكون موازاة ضرورة فلا بدّ من موازاة تكون بعدها مسامتة
ويتمّ الكلام بالنسبة الى تلك الموازاة والمسامتة وهذا هو تقرير هذه الحجّة
وهي مبنيّة على انتفاء الجوهر الفرد لانه على تقدير تحقّقه لا يمكن بيان
بطلان اللازم لانه حينئذ ينتهي قسمة المسافة الى الجوهر الفرد ويتحقّق اوّل
نقطة المسامتة وايضا نقول لا يخلو من ان يكون الجوهر متحقّقا اولا فان
كان فلا نسلّم انتفاء اللازم كما ذكرنا وان لم يكن فلا نسلّم الملازمة بعين ما

وهو وجود اوّل نقطة المسامتة.

ذكروه في نفي اللازم كما منعوا فانّهم منعوا الملازمة بعين ما ذكروا في نفي اللازم
بان قالوا لا نسلّم انّه لو مال طرف الخطّ المتناهي يلزم اوّل نقطة المسامتة في الخطّ
الغير المتناهي بل لا يلزم لانّ المسامتة انّما يتحقّق بحركة طرف الخطّ المتناهي والحركة
انّما يكون على المسافة وكلّ مسافة منقسمة الى النصف فللحركة الى نصفها
قبل الحركة الى تمامها فقبل كلّ مسامتة مسامتة الى غير النهاية وهذا المنع منسوب
الى الامام المحقّق نصير الدين طوسي وقيل ايضا على هذه الحجّة انّ المحال وهو
تحقّق اوّل نقطة المسامتة انّما لزم من مجموع مركّب من الخطّ الغير المتناهي والخطّ
المتناهي وموازاته وحركته فجاز ان يكون كلّ واحد منها ممكنا ويلزم المحال
من المجموع اذ اجتماع الممكنات قد يستلزم المحال ككتابة زيد وعدمها فانّ كلّا منهما
ممكن ومع ذلك يلزم من اجتماعهما محال وهو اجتماع النقيضين وهذا المنع
منسوب الى الامام اثير الدين الابهري وهذان المنعان يردان في كثير من المواضع
امّا الاوّل فحيث يكون ما يدلّ على انتفاء اللازم ناشيا من الملزوم فانه كما يدلّ
على انتفاء اللازم يدلّ على انتفاء الملزوم على تقدير الملزوم فيقدح في الملازمة
وههنا كون الحركة على المسافة المنقسمة الدالّة على انتفاء اللازم ناشية
عن الملزوم وامّا الثاني فحيث يكون الملزوم عدّة اشياء ويكون المطلوب انتفاء
بعضها وقد سنح لنا جوابان لهما في موارد هما الجواب الثاني فبان نقول
اذا كان المجموع مستلزما للمحال يكون الاجتماع بين اجزائه محالا

بالضرورة لان اجتماعها يستلزم المحال الضرورة فاذا كان بعض الاجزاء لو اتفقا

يلزم امتناع باقي الاجزاء اذ لو امكن يلزم امكان الاجتماع وقد علم انه محال وههنا

البعد المتناهي وحركته واقعان فيلزم امتناع البعد الغير المتناهي

او موازاتهما وعلى التقديرين يلزم امتناع البعد الغير المتناهي اما اذا كان

الاول فظاهر واما اذا كان الثاني وهو امتناع الموازاة فلانه لو امكن البعد

الغير المتناهي يلزم امكان الموازاة وقد علم انه محال والجواب الاول فهو

ان نقول اذا تحقق الملزوم فلا يلزم ان يتحقق اللازم او لم يتحقق ولا سبيل

الى شيء منهما بما ذكرنا وما ذكرتم لما يقول ههنا اذا تحرك طرف الخط المتناهي نحو الخط

الغير المتناهي فاما ان يحصل في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة

المسامتة او لم يحصل ولا سبيل الى شيء من القسمين اما الاول فلما ذكر

في نفي اللازم على تقدير الملزوم واما الثاني فلما ذكرنا في اثباته على ذلك التقدير

قال الثاني الى اخر الحجة الثانية **اقول** هذه الحجة مذكورة في الاشارات

وهي انه لو كان البعد غير متناه لفرض في البعد الغير المتناهي امتدادان

غير متناهيين مبدأهما واحد كساقي مثلث ولنفرض بينهما ابعاد تتزايد بقدر

واحد ويكون تلك الابعاد وتلك الزيادات ايضا غير متناهية ولكون كل زيادة

مع المزيد عليه في بعد يكون كل جملة فرضت من الزيادات من جانب

المبدأ في بعد فههنا ثلث مقدمات الاولى ان ابعاد ما بينهما يمكن



ان تتزايد بقدر واحد وذلك ظاهر لان الخطين كلما بعدا عن المبدأ يصير البعد

بينهما اعظم فيوجد بعد يكون زيادته على البعد السابق عليه بقدر زيادة

البعد السابق على سابقه الثانية ان الابعاد المفروضة بينهما وتلك الزيادات

غير متناهية وهذا ايضا واضح لان البعدين اذا كانا غير متناهيين يكون

ابعاد ما بينهما ايضا غير متناهية والا لزم تناهي البعدين واذا كانت الابعاد

غير متناهية ضرورة اذ في كل بعد سوى البعد الاول زيادة فهو تلك الابعاد

غير متناهية الثالثة ان كل جملة فرضت من الزيادات من جانب المبدأ

تكون في بعد من تلك الابعاد وذلك لان كل زيادة فرضت يكون في بعد مع المزيد

عليه لان ذلك البعد يكون بقدر المزيد عليه مع تلك الزيادة ضرورة والمزيد

عليه ايضا يكون مشتملا على زيادة مع ما زاد هو عليه وعلى هذا الى ان

ينتهي الى البعد الثاني من المبدأ فانه يكون مشتملا على البعد الاول

وعلى الزيادة التي له على البعد الاول ولما كان البعد الثاني في البعد

الثالث فيكون في البعد الثالث زيادتان زيادة الثاني على الاول وزيادة

الثالث على الثاني واذا كان البعد الثالث في الرابع يكون زيادتان موجودتين

فيه مع الزيادة التي له على الثالث فيجتمع في الرابع جملة الزيادات

السابقة مع زيادته وهي ثلث زيادة وعلى هذا فكل جملة فرضت

من الزيادات يكون في بعد واذا ثبت هذه المقدمات الثلث فنقول

كانت الزيادات ايضا غير متناهية

لابد من ان يكون جميع الزيادات الغير المتناهية موجودة في بعد من الابعاد
التي بين الامتدادين او لا يكون ولا سبيل الى شيء منهما اما الثاني فلما بينا ان
كل جملة من الزيادات لابد وان يوجد في بعد واما الاول فلانه لو كان
جميع الزيادات الغير المتناهية في بعد من الابعاد التي بين الامتدادين
يلزم ان يكون ذلك البعد غير متناه وهو بين الامتدادين فيلزم انحصار
ما لا يتناهى بين الحاصرين وذلك بديهي الاستحالة **فان قلنا**
فما الحاجة الى قوله تتزايد الابعاد ما بينهما بقدر واحد لانه لو كان التزايد
بقدر اقل او اكثر يتم الكلام **قلنا** انما قال بقدر واحد لانه لو كان
زيادة كل بعد اقل من زيادة ما قبلها كما يكون مثلا كل منها انقص ما قبلها
جاز ان يكون الزيادات غير متناهية ومع هذا يوجد في بعد متناه عند
الفلاسفة لان كل خط عندهم يمكن تنصيفه وتنصيف نصفه وتنصيف
نصف نصفه الى غير النهاية فقد وجد عندهم في الخط المتناهي مقادير غير
متناهية كل منها انقص ما قبلها فلا يتم الكلام على رايهم فيجب ان يكون الزيادات
اما بقدر واحد او اكثر وانما خصوا المثلث بالذكر لانه لا ينافي حصول
الزائد اذ يوجد المثل في الزائد هذا هو تقرير هذه الحجة وفيها نظر لان
قوله في المقدمة الثالثة ان كل جملة من الزيادات يوجد في بعد
ليس بصحيح لان جملة الزيادات انما توجد في ابعاد هي او آخر الابعاد

المشتملة على تلك الجملة وما بعدها مثلا عشر من الزيادات انما توجد في البعد
الذي هو آخر الابعاد المشتملة عليها وهو البعد الحادي عشر فانه آخر
الابعاد المشتملة على تلك الزيادات وايضا يشتمل عليها البعد الثاني
عشر والثالث عشر وعلى هذا الى غير النهايات وهذا امر واضح ضروري ولما لم يكن
للزيادات الغير المتناهية آخر الابعاد المشتملة عليها ولا ما بعده
امتنع وجدانها في بعد وشككوا على هذه الحجة ايضا بان فرض
الامتدادين الى غير النهاية على هيئة ساقي المثلث انما يكون يمكن
ان لو كان عدم التناهي يتحقق على سمت كل من الامتدادين لجواز ان يكون
سمت احدهما متناهية دون سمت الآخر فح لا يتم هذه الحجة ويمكن ان
تقرير هذه الحجة بوجه الطف واخف بان نقول لو امتد الامتدادان الى
غير النهاية يلزم انحصار ما لا يتناهى بين ذينك الامتدادين وذلك لانه
لا خفاء ان كلما بعد الامتدادان عن ذلك المبدأ يصير البعد بينهما اعظم
فبزيادتهما يزداد البعد بينهما فلو كان بعدهما عن المبدأ غير متناه
يكون البعد بينهما غير متناه لكنه يرد عليه ان يقال لا نسلم انه لو زاد
البعد بينهما بزيادتهما يلزم من عدم تناهيهما عدم تناهي البعد بينهما
بل انما يلزم بعدم تناهيهما عدم تناهي الابعاد بينهما لا عدم تناهي
البعد بينهما وذلك غير محال وعليهم بيان الاستحالة وقد يوجد

ان كون الازدياد غير متناه



في كلام المتأخرين وجه آخر لهذا الحجة وهو أن يقال لو كان الأبعاد
غير متناهية فنفرض امتدادين خرجا عن مبدأ واحد على وجه يكون
الزاوية التي بينهما ثلثي قائمة فيلزم أن يكون الخط الواصل بينهما مساويا
لهما وما هو مساو لغير المتناهي يكون أيضا غير متناه فيلزم انحصار ما لا يتناهى
بين الحاصرين أما قلنا إن الخط الواصل بينهما مساو لهما لأنه لو كان
الزاوية بينهما ثلثي قائمة نفرضها زاوية أخرى في ذلك المثلث أيضا
ثلثي قائمة فيكون الزاوية الباقية أيضا ثلثي قائمة لأن الزوايا الثلث
في كل مثلث مساوية لقائمتين بينه أقليدس في كتاب الأصول
فيكون زوايا ذلك المثلث متساوية وكل مثلث زواياه متساوية يكون
أضلاعه متساوية بينه أقليدس في ذلك أيضا وأظن أنه هذا منسوب
إلى رشيد الدين الوطواط **وفيه نظر** لأن ذلك إنما يلزم أن
لو كان الخط الواصل بينهما واصلا بين طرفيهما حتى يحصل المثلث
وذلك إنما يكون أن لو كان لهما نهاية وهو عين المتنازع **قال** الثالث
البرهان التطبيقي الخ **أقول** تمسكوا في تناهي
الأبعاد بالبرهان التطبيقي الذي مر ذكره في إبطال التسلسل
فقالوا إنا نفرض في البعد الغير المتناهي خطا غير متناه ونفرض بعد
المبدأ بقدر متناه مبدأ آخر فيحصل خطان المفروض الأول والمفروض

في ذلك الخط الأول

الثاني وكان الثاني بعض الأول ونطبق الثاني على الأول فإن استمرا
فلم ينقطع المفضول كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وهو محال
وإن نقص المفضول تناهى وتناهي الآخر لأنه زائد عليه
بقدر متناه وبعضهم فرض امتدادين أحدهما أنقص من الآخر
من الطرف المتناهي وفرض تطبيقهما وتمم الكلام وقد بينا في إبطال
التسلسل فساد هذه الحجة فليطلب من ثمه **قال**
الرابع إلى آخره **أقول** الحجة الرابعة ما ذكره الشيخ شهاب الدين
المقتول في كتبه كالإشراق والألواح وما ذكر في الكتاب
ليس ما ذكره بعينه بل هو مع إصلاح فنذكر ما ذكره قال اعلم أن
الأبعاد كلها متناهية إذ لو كانت الامتدادات غير متناهية
من جميع الجهات كانت سعة العالم غير متناهية وذلك لأنا



فرضنا جسما مستديرا وليكن ترسا وفرضنا خروج منه خطوطا
من جوانبه بحيث تقسمه إلى ستة أقسام متساوية ذاهبة إلى
غير النهاية فلا شك أنها كلما بعدت من الجسم المذكور اتسعت
زواياها وظاهر أنها تقسم سعة العالم كلها بستة أقسام
فأما أن يكون بين كل خطين من جملة الستة الذاهبة إلى غير النهاية
قدر غير متناه وهو محال لأنه محصور بين حاصرين وأما أن يكون

بين كل اثنين قدر متناه لمجموع ستة الاقسام المتناهية يكون
متناهيا هذا ما ذكره وفيه نظر لان دعواه موجبة
كلية وهي قوله الابعاد كلها متناهية وما اخذ نقيضه
ايضا كليا اذ قال لو كانت الامتدادات غير متناهية
من جميع الجوانب ومعلوم ان نقيض الموجبة الكلية انما
هو السالبة الجزئية فيلزم ان يقول اذ لو لم يكن بعض الامتدادات
متناهية وح لا يتم حجته والملازمة التي ذكرها وهي قوله لو كانت
الامتدادات غير متناهية من جميع الجوانب كانت سعة العالم
غير متناهية مما لا يخفى ضعفها لانه اما ان اراد بسعة العالم
ما يكون في جهة طول السطح او ما يكون في جهة عرضها
على سبيل الاستدارة كالدائرة حول الترس فان اراد الثاني
فلا نسلم الملازمة اذ لا يلزم من لا تناهي الامتدادات طولا لا تناهي
السعة عرضا على الاستدارة وهذا واضح وايضا ما ذكره في نفي اللازم
يدل بعينه على فساد الملازمة وان اراد الاول فالملازمة
مسلمة لكنا لا نسلم انتفاء اللازم لان ما ذكره من تناهي البعد بين
كل اثنين انما يدل على تناهي السعة عرضا لا طولا وهذا غير خفي
على كل من له ادنى بصيرة فالاولى لاصلاح حجته مقدمة متقدمة

الامتدادات

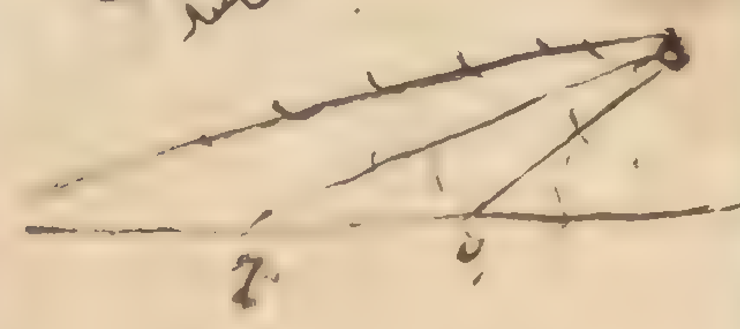
سبيل

الغير



لا نطلع عليها الا ذو قوة ومكنة وهي انه لا شك انه كلما بعدت
الامتدادات عن الترس يصير ما بينها اوسع فيزداد بينها ازدياد سعة
ما بينها فلو كانت الامتدادات غير متناهية كانت سعة
ما بينها غير متناهية ويلزم الانحصار وهذا لا يحتاج الى الترس
بل يصح بين الامتدادات كما هو قبل واجيب بان زيادة الامتدادات
اوجبت زيادة الاتساع فلو امتدت الخطوط الى غير النهاية يلزم ان يصير الاتساع
غير متناه الا ان يكون السعة غير متناه قال هذا ما وجد من كلام
تجبب بها يقبل زيادة الابعاد والاتساعات فيها
الى قوله كما بيناه اقول هذه الحجة وجد من كلام المتقدمين والمتاخرين
مع ما زيد عليه من الاصلاح والمنع وقد سنح لنا وجهان شريفان لا مزيد عليهما
فهذا المطلوب الاول الابعاد كلها متناهية اذ لو كان بعض الابعاد غير
متناهية نفرض خطا غير متناه في بعد غير متناه وليكن خط ا ب
ونفرض نقطة ه على بعد منه ونخرج منها خطي ه ب ه ج على وجه يكون
خط ب ج كخط ه ب فزاوية ه ج ا نصف زاوية ه ب ا لان زاويتي ه ج ا مثل زاوية
ج ه ب بالشكل المامونى بين بعد ومجموعهما كزاوية ه ب ا
لانها خارجة مثلث ه ب ج بينه اقليدس في الشكل الثاني والثلثين من
المقالة الاولى من كتابه فزاوية ه ج ا نصف زاوية ه ب ا واذا اخرجنا من ه
خطا مستقيما الى ا بحيث يكون خط ج د كخط ه ج يكون زاويته

اي انصاف الاتناهي بين الماميين



بعد ا

ه ج د

علی

نصف زاوية هجا بعين ما ذكرنا الآن وكذا اذا اخرجنا خط ه ز يكون زاوية هذا
نصف زاوية ه د ا وهلم كل زاوية تحدث بعد ذلك يكون نصف ما قبلها
اذا روعي الشرط المذكور وهو ان يكون ه ز الى موضع القطع من خط
ا ب ج د مثل ما يكون من موضع القطع الى تلك الزاوية وكل زاوية نفرض
يكون ما بعدها من الزوايا كم كانت جزءا لها او جزء الجزء لها فيلزم ان يكون
جميع الزوايا التي تحدث بعد زاوية ه ا جزءا لها ولما كان خط الجملة غير
متناه كانت الزوايا الممكنة ايضا غير متناهية ثم يكون كل زاوية
منها مركبة من جميع ما بعدها فيلزم تركيب زاوية ه ا من اجزاء غير متناهية
كل منها منقسم وهذا محال فههنا الملازمة مع نفي اللازم اما الملازمة
فهي قولنا لو كان خط ا ب ج د غير متناه لكانت زاوية
ه ا مركبة من اجزاء غير متناهية كل منها منقسم وقد بيناها واما
انتفاء اللازم وهو كون زاوية ه ا مركبة من اجزاء غير متناهية كل منها
منقسم فلانه لا يخلو من ان يوجد جزء من تلك الاجزاء الغير المتناهية
لا يكون له امتداد في نفس الامر او لا يوجد وعلى كل تقدير يلزم
انتفاء اللازم لانه ان وجد فلا يكون الكل منقسما وان لم يوجد بل يكون
لكل جزء من تلك الاجزاء الغير المتناهية مقدار وامتداد في نفس
الامر ولا خفاء ان اتصال امتدادات غير متناهية يوجب تحقق امتداد

القطع ه

الجملة ه

غير متناه

لان المقدار يزداد بزيادة مقدار عليه فلو كانت المقادير الزائدة غير متناهية
لزم صيرورة المقدار غير متناه ثم يلزم ان يكون مقدار زاويه ه ا غير متناهية
مع انها محصورة بين حاصرين وهذا بديهي الاستحالة فان قلنا
قد ذكرتم في الحجة السلمية ان الفلاسفة ذهبوا الى ان المقدار المتناهي
جاز ان ينجزي الى اجزاء غير متناهية كل منها نصف الآخر فلا يجوز
ان يكون ههنا كذلك قلت ان الفلاسفة ذهبوا الى امتناع الجزء الذي
لا يتجزى فلزمهم كون كل مقدار متركبا من اجزاء غير متناهية على
التناصف فالتزموا ذلك طوعا وكرها ولا خفاء ان هذا باطل لانا نعلم
بديهة ان الخط كلما زيد عليه مقدار يصير اطول مما كان قبل الزيادة فلو
كانت المقادير الزائدة غير متناهية فلزم بالضرورة صيرورة الخط غير
متناه اذ لو انتهى يلزم انتهاء المقادير الزائدة سواء كانت المقادير على
التناصف او لا يكون من هذا لزم بطلان مذهبهم في امتناع الجزء الذي
لا يتجزى ثم الفلاسفة لما تنبهوا بوضوح هذا المحذور التجأوا
الى ان هذا انما يكون ان لو كان تلك الاجزاء بالفعل وليس كذلك
بل هي بالقوة وانما تصير بالفعل بالقسمة فسلموا انها لو كانت
بالفعل يلزم المحال ولا خفاء انه لا مدخل في ذلك الانفصال الاجزاء
بعضها عن بعض بل المدخل لحصولها وهي حاصلة ضرورة اذ هي

مقدار يصير اطول مما كان

اي من قوله ان الخط كلما زيد فيه مقدار يصير اطول

اي في كون الاجزاء

ثم الا ه

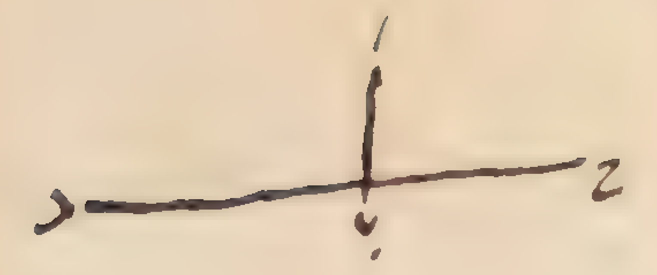
قبل الزيادة فهي كانت المقادير الزائدة غير متناهية ه

مما كانت قبل الزيادة الى آخره وذلك ظاهر عند من له ادنى تمييز ه

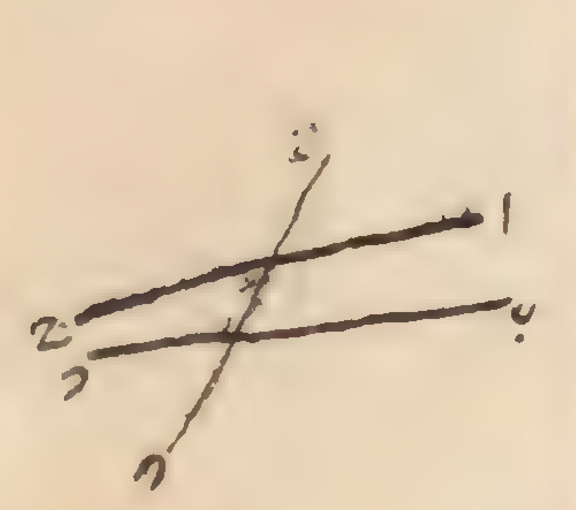
بالفعل

لاتحصل بسبب الشك او بوجه آخر من وجوه القسمة بل بكل وجه
من وجوه القسمة يتوقف على حصولها في نفس الامر هذا هو تحقيق
هذا البرهان وبقي لنا ان نبين الشكل المأموني والشكل الثاني والثلثين
من كتاب اقليدس اما المأموني فالمدعي فيه ان الزاويتان اللتين
عند قاعدة المثلث المتساوي الساقين متساويان كمثلث باح ه
في البرهان المذكور ونورده هنا والتقدير ان خطي ه ب ب ج متساويان
فيلزم ان يكون زاويتا ه ج متساويتين لانا لو نصفنا خط ه ج على
نقطة ط ونفرض انطباق ضلع ه ب على ضلع باج بحيث يقع ه
على ج ينطبق احدهما على الآخر ضرورة تساويهما ويلزم انطباق نقطة
ه ط على ط ج اذ لو لم ينطبقا يلزم احاطة خطين مستقيمين بسطح
وذلك بديهي الاستحالة واذا انطبق ه ط على ط ج فقد انطبقت
زاوية ه على زاوية ج واذا انطبقتا فقد تساوتا
واما الشكل الثاني والثلثون فمسبوق بمقدمات الاولى
اذا قام خط مستقيم على آخر مستقيم كخط خط
ج د فالزاويتان الحاصلتان عن جنبتي خط اب
اعني زاويتي ا ب ج ا ب د ان كانتا متساويتين سميت
كل واحدة قائمة وان كانت احديهما اصغر من اخرى فالصغرى

يسمّى



يسمّى حادة والكبرى منفرجة المقدمة الثانية اذا قام خط مستقيم
على آخر كخط اب على خط ج د فالزاويتان الحادثتان عن جنبتيه
وهما زاويتا ا ب ج ا ب د اما قائمتان او مساويتان لقائمتين لان
خط اب ان كان قائما على خط ج د بحيث لا يميل الى جانب اصلا
كانتا قائمتين لتساوي الزاويتين وان لم يكن قائما كما في هذا المثال
فنفرض ما هو قائم وليكن خط ه ب
قائمة فكان كل من زاويتي ه ب ج ه ب د
قائمة وهما متساويان للاوليين لانطباقهما
عليهما فالاوليان كقائمتين المقدمة الثالثة اذا وقع
خط مستقيم كخط



ج د على خطين مستقيمين كخطي اب د
فان كان مجموع الزاويتين الداخلتين اللتين
في جهة واحدة من خط ج د اقل من قائمتين فاذا اخرج خطا ا ب
ج د في الجهة الاقل التقيا لانهما ان كانتا اقل من قائمتين يكون
مجموع الداخلتين في جهة اخرى اعظم من قائمتين فيكون احد الخطين
مائلا الى الآخر في تلك الجهة فهما بالاخراج في تلك الجهة
يتقاربان ضرورة فينتهي التقارب

فهما م

الى الثلاثة بالتفرقة المقدمة الرابعة الزاويتان

المتقابلتان الحادثتان عن تقاطع كل خطين متساويتان

كزاويتي ... الحادثتين عن تقاطع خطي اب جد

وذلك لان مجموع زاويتي به اه جه د ه ا تساوي لمجموع زاويتي ا ه د

جه ا لكون كل واحد من المجموعين معادلاً لقائمتين فيبقى بعد اسقاط

زاوية جه ا المشتركة زاويتا جه ب ا ه د متساويتين المقدمة الخامسة

اذا وقع خط مستقيم كخط زه على مستقيمين

متوازيين كمستقيمي اب جد يكون الزوايتان

المتبادلتان كزاويتي ازج دجز متساويتين

لان مجموع زوايتي كلتا الجهتين كقائمتين لما مر في المقدمة الثالثة

فزاويتا ب زج دجز كقائمتين لكن زاويتا ازج جزب كقائمتين

لما مر في المقدمة الثانية فتتساوي المتبادلتان باسقاط المشترك

ويلزم ايضا ان يكون الزاوية الخارجة كزاوية ه زب مساوية للداخلة

كزاوية دج ز لان زاوية ه زب الخارجة كزاوية ازج لكونهما متقابلتين

فيكون كزاوية دجز الداخلة فالخارجة كالداخلة

الاحد اضلاعه واذا ثبتت هذه المقدمات فنقول مثلث ابج

كل احد اضلاعه فزاويته الخارجة مساوية لمقابلتيها

الداخلتين فليكن المثلث مثلث ابج والضلع المخرج بج

الى د ولنفرض من نقطة ج خط جه موازيا لخط اب فزاوية اجه مساوية

لزاوية ا لكونهما متبادلتين وزاوية ه جد مساوية لزاوية ب لكونهما

خارجة وداخلة فاذن جميع زاوية اجد الخارجة من المثلث

مساوية لزاويتي اب الداخلتين وهو المطلوب

واما الوجه الثاني السالم لنا مما ذكرنا في ابطال

التسلسل من علة الالوف وعلة الاحاد كما

نقول لو كان البعد غير متناه فنفرض فيه خطا غير متناه

ممتدا الى غير النهاية فلابد فيه من علة الالوف

فهي اما ان تكون مثل علة الاحاد او اقل او اكثر ضرورة ويتم الكلام كما ذكرنا

في التسلسل قال احتج الخصم الى اخره اقول احتج من زعم

ان الابعاد غير متناهية بوجوه اقواها وجهان الاول لو كانت

الابعاد متناهية فاما ان يكون الخارج عنها ممتازا في جانب

عن جانب او لا يمتاز ولا سبيل الى شيء منهما اما الثاني فظاهر لان

العقل يشهد بان الجانب الذي يلي القطب الشمالي من الفلك

غير الجانب الذي يلي القطب الجنوبي منه واما الاول فكذلك

لانه اذا امتاز فيه جانب فلابد وان يكون هناك امر وجودي

اذ لا تمييز في العدم المحض ولا بد وان يكون مقداريا لان ذلك الامتياز
بتصور الجيز النهاية والجواب ان يقال لا نسلم ان العقل يشهد بان
خارج الابعاد يمتاز جانب عن جانب بل ذلك من الوهميات الكاذبة
الناشية من امتياز التطبيق وايضا قولهم اما ان يكون خارج الابعاد
مصادرة اذ الخارج انما يقال لمسافة يكون بعد نهاية موضع فعلى
تقدير نهاية المسافات كيف يمكن هذا الوجه الثاني
لو تناهت الابعاد فلو فرضنا ان شخصا وقف على نهاية الابعاد
فاما ان يمتنع مد يده او لا يمتنع وعلى التقديرين يلزم خلاف المقدر
فان امتنع فهنا جسم مانع عن المد فقد وجد البعد على
تقدير عدمه وان لم يمتنع كان ايضا بعده خلا والجواب
لا نسلم انه لو امتنع مد يده فهناك جسم مانع لم لا يجوز ان يكون
امتناع المد لعدم الفضاء لا لجسم يمنعه قال الفصل الثاني
الى قوله من الطرف الى الوسط اقول هذا الفصل في الخلاء
عرفوه بتعريفين الاول هو ان لا يكون بين الجسمين المتباعدين
ما يلاقيانه وهذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الاجسام
لقوله بين الجسمين المتباعدين ما يلاقيانه وهو على هذا
التعريف عدمي صرف فان معناه انه عدم الملاقي بين الجسمين

التطبيق م

المتباعدين

المتباعدين الثاني هو ابعاد مجردة عن المادة فاذا حصلت في مادة
حصل الجسم والمراد بالابعاد هنا الطول والعرض والعمق وهذا وجودي
واعم من الاول اذ هو يتناول ما يكون بين الاجسام وما لا يكون واحسن
هذا التعريف واقرب من الصواب ما قيل انه بعد مجرد ممتد في الجهات
الثلث من شانه ان يملاه الجسم وان يخلو عنه وذلك لان الخلاف في البعد
المكاني لا في البعد الجسماني اذ لا خلاف ان البعد الجسماني يمتنع
خلوه عن المادة واختلفوا في وجود الخلاء فقال جمهور الفلاسفة
انه ممتنع لذاته وذهب المتكلمون وكثير من قدماء الفلاسفة
انه جائز والحق هذا واحتجت الفلاسفة بوجوه الاول لو لم يكن
بين الجسمين المتباعدين ما يلاقيانه يلزم ان يكون بينهما ما يلاقيانه
وذلك لانه لو لم يكن بينهما ما يلاقيانه وهما متباعدان فالبعد بينهما
يكون قابلا للزيادة والنقصان اذ نصفه اقل من ضعفه وما يكون
قابلا للزيادة والنقصان يكون مقدارا والمقدار لا يتجرد عن المادة
الثاني لو تجرد يكون مستغنيا عن المادة لذاته بحيث يوجد يوجد
مستغنيا وذلك محال لان مقدار الجسم يمتنع خلوه عن واذا لم يكن مجردا
عن المادة وقد فرض تجرده فيلزم تجرده مع لا تجرده وهو محال
وهذه الحجة وان كانت مختصة بالتعريف الاول لفظا لكنها

والبعد المكاني ...

الادم

نعم التجزيتين انما يصح ان يقال البعد المجرد مقدار والمقدار لا يتجرد
عن المادة والجواب ان المقدار الجسماني مخالف للمقدار
المكاني من حيث الحقيقة لان المقدار الجسماني بل الجسم يحتاج الى
المقدار المكاني من غير عكس لامتناع الدور وحينئذ جاز استغناء
الثاني عن المادة دون الاول فلا يلزم المحال الوجه الثاني لو وجد الخلاء
ولو تحرك فيه جسم تقع حركته في زمان ضرورة ان وجود الحركة
لا يمكن الا في زمان ولو تحركنا مما ماية ذراع كانت حركته في ذلك الملاء في
زمان اكثر من زمان الحركة الخلائية لوجود العائق فيه وبين الزمانين
نسبة ضرورة وليكن بالنصف كساعة وساعتين فلو فرضنا حركته ايضا
بتلك القوة في ملاء نسبة رقته الى رقة الملاء الاول نسبة زمان الحركة
الخلائية الى زمان الحركة الملائية وهي النصفية هنا كانت الحركة
في الملاء الثاني في السرعة كالحركة في الخلاء فيكون الحركة مع العائق
كهي لا معه وهذا محال وفساد هذه الحجة في غاية الوضوح وقد ذكره
ابو البركات وهو ان ما ذكروه انما يصح ان لو كان استحقاق
الحركة للزمان لاجل العائق ولا يقتضي قدرا من الزمان وبسبب العائق
يصير ذلك الزمان اكثر لا ان الزمان كله لاجل العائق حتى يلزم
ان يكون زمان العائق نصف زمان العائق الذي هو ضعفه ومنع

قوم بانه لا نسلم انه يمكن وجود ملاء آخر نسبة رقته الى الملاء الاول
نسبة زمان الحركة الخلائية الى زمان الحركة الملائية واجابوا بان الرقة
والغلظة قابلتان للشدة والضعف الى غير النهاية فيوجد تلك النسبة
الوجه الثالث علامات انتفاء الخلاء الاول لكوز مملو من الماء في اسفله
ثقبة ضيقة وهو ضيق الراس فاذا فتح راسه نزل الماء من اسفله
وان ضم فلا وذلك لانه لو نزل لزم الخلاء فلو لم يكن الخلاء ممتنعا لما امتنع
الماء عن النزول مع ان طبيعته مقتضية للنزول الثاني اذا غمس احد
طرفي الانبوبة في الماء والطرف الآخر في الفم ومص الانبوبة صعد الماء
لان الهواء الذي في الانبوبة ينجذب بالمص فلو امكن الخلاء لما صعد الماء
لان الصعود على خلاف طبعه وانما صعد للزوم سطحه على سطح الهواء
الثالث قارورة في راسها خشبة تامة المماسة بان يشد الفرج بالشمع
او غيره اذا ادخلناها في القارورة انكسرت القارورة الى الخارج كان شيئا
يدفع اطرافها الى الخارج وان اخرجناها انكسرت القارورة الى الداخل
كان شيئا يجذبها الى الداخل وهذا آية انتفاء الخلاء وكون القارورة
مملوة من الهواء حتى يدفع في الاول الهواء المدفوع بادخال الخشبة
اطراف القارورة فتنكسر الى الخارج وفي الثاني ينجذب الهواء
الذي في القارورة الى مكان الخشبة عند الخروج فينجذب اطراف

قوم

القارورة الى الداخل وتنكسر فلو كان الخلاء متحققا لما لزم شيء من ذلك
وفي هذه العلامات نظر لجواز ان يكون هناك سبب آخر سوى امتناع الخلاء
وانما يتم ذلك لو تبين بعد حصر اسبابها وبيان انتفاء الجميع سوى امتناع الخلاء
وقيل يجوز ان يكون سببها وجود الخلاء بان يكون فيه قوة امساك يحفظ
الماء عن النزول ويجذبه عند الجذب ويجذب اطراف القارورة عند الاخراج
ويدفعها عند الادخال احتج المجوزون بوجوه الاول لو لم يكن الخلاء
متحققا يلزم ان يمتنع الحركة المكانية على الاجسام والمشاهدة تكذبه
وذلك لانه لو تحرك الجسم حركة المكانية يلزم احد الامور الثلثة
الممتنعة وهو اما تداخل الجسمين او توقف حركة الجسم على ما يتوقف عليها
او حركة السموات بحركة بقة وذلك لانه لو تحرك جسم فالجسم الذي
قدامه اما ان ينتقل عن مكانه او لم ينتقل لزم التداخل وان انتقل
فاما ان ينتقل الى مكان الجسم المتحرك او الى مكان جسم آخر فان كان
الاول يلزم توقف حركته الى حركة ما قدامه الى مكانه وحركة ما قدامه
الى مكانه متوقف على حركته عن مكانه فيلزم توقفها على ما توقف عليها
وان كان الثاني فنقول مثل ذلك في الجسم الآخر الى ان ينتهي الى السماء
فيلزم من حركة بقة حركة السموات وذلك محال واجاب ابو علي
بن سينا في كتاب الشفاء بناء على وجود التكاثف والملاء والتخلخل

في الاجسام بانه يصغر حجم ما قدامه بالتكاثف او حجم ما يلي قدامه من
الاجسام حتى يحصل له مكان ويعظم حجم ما خلفه بالتخلخل او حجم
ما يلي خلفه من الاجسام كيلا يلزم الخلاء فلا يلزم شيء من المحالات
وهذا الجواب مبني على تحقق التخلخل والتكاثف الثاني الخلاء موجود
لانه لابد من ان يوجد جسم لا يلاقي سطحه سطح جسم آخر او لا يوجد اصلا
فان وجد يلزم الخلاء لانه حينئذ لا يكون هناك جسم وان لم يوجد بل كل جسم
فرض يلاقي سطحه سطح جسم آخر يلزم وجود اجسام غير متناهية
فيلزم عدم تناهي الابعاد وقد بينا تناهيها والجواب سلمنا وجود جسم
لا يلاقي سطحه سطح جسم آخر لانا بينا تناهي الابعاد فلابد من تناهي
الاجسام الى جسم لا يكون بعده جسم آخر لكن من اين يلزم الخلاء
وانما يلزم ان لو كان هناك بعد والتقدير تناهي الابعاد بذلك الجسم الثالث
لابد من ان يوجد سطح جسم منطبقا على سطح جسم آخر او لا يوجد
فان لم يوجد فاما ان يكون ذلك لعدم جسم آخر بينهما او لوجود جسم آخر
فان كان الاول لزم الخلاء وهو المطلوب والا وان كان الثاني
يلزم ان يكون بين كل جسمين ثالث ولزم انحصار ما لا يتناهى بين
الحاصرين وان وجد جسم انطبق سطحه على سطح جسم آخر يمكن
ارتفاع احدهما عن الآخر دفعة فانه لو ارتفع جزء دون جزء لزم

التفكك وعند ارتفاعه دفعة يكون الوسط خاليا لان الجسم انما ينتقل
الى الوسط من الاطراف فحال كونه على الطرف يكون الوسط خاليا فقد وجد
الخلاء فاجابوا بان الرفع حركة فيقع في زمان ففي ذلك الزمان ينتقل
الجسم من الطرف الى الوسط فلا يلزم الخلاء **وفيه نظر**
لان الرفع لو وقع في زمان ونعني بالرفع ههنا اللامماسة التي
تحصل عند الرفع اذ يحصل بها المقصود فلا يخلو من ان يكون المماسة
حاصلة الى نهاية ذلك الزمان او لا يكون فان كانت فلا يمكن انتقال
من الطرف الى الوسط ويلزم ايضا ان يكون اللامماسة انية اذ قبل ذلك
الآن كان نقيضه حاصلا وان لم تكن حاصلة فيكون اللامماسة متحققة
قبل حصولها وهو مح وللقائل ان يقول جاز ان لا يكون الانطباق الا الجسمين
الذين احدهما او كلاهما غير صلب وح لا يمتنع التفكك عند عدم الارتفاع
دفعة اللهم الا ان يبني جواز انطباق جسمين صلبين وح يتم
الكلام ويمكننا ان نستدل على جواز الخلاء بوجهين بديعين
فالاول عدم الاجسام كعدم العناصر بين الاجسام كالسموات
ممكن بالذات ضرورة لامتناع الانقلاب وعدم الاجسام بين الاجسام
هو عين الخلاء بالتفسير الاول الذي هو اخص التفسيرات
فيلزم جواز الخلاء بالتفاسير كلها وهو المدعى الثاني الجسم

محتاج

محتاج الى البعد المكاني ضرورة اذ يمتنع الجسم بدون الحيز والبعد
المكاني لا يحتاج الى الجسم لامتناع الدور وهو قد ينفك عن كل واحد
من الاجسام لا سيما في الاجسام العنصرية اذ يجوز زوال كل جسم
من العنصريات عن مكانه وحصول الاخر فيه ولزواله فجاز ان يوجد
بدون الجسم وهو الخلاء **فان قلت** الشيء جاز ان يوجد بدون كل
واحد من الاشياء ومع هذا يمتنع ان يوجد بدون واحد منها كالعدد مثلا
فانه جاز ان يوجد بدون كل واحد من الزوجية والفردية ومع هذا يمتنع
ان يوجد بدون احدهما **قلت** الكلام في المعين الموجود في الخارج
انه اذا جاز وجوده بدون كل واحد واحد من الاجسام الموجودة المعينة
جاز وجوده بدون الكل والعدد ليس كذلك فانه امر عقلي واما العدد
الموجود في الخارج فيمتنع ان يوجد بدون احد المعينين منهما
قال خاتمة في المكان الى اخرها **اقول** اختلفوا في حقيقة
المكان فقال افلاطون وقوم من قدماء الفلاسفة انه البعد الذي
ينفذ فيه بعد الجسم وذلك لانا لو فرضنا خروج الماء والهواء من الاناء
علمنا ان بين اطرافه طولا وعرضا وعمقا بعدا ينفذ فيه بعد الاجسام
فذلك البعد هو المكان وهذا قريب من مذهب المتكلمين في تعريف المكان
انه الفراغ المتوهم المشغول بالشيء كما مر في صدر الكتاب

الجهة مقصد المتحرك بالحصول فيه ومنتهى الاشارة الحسية ثم لا يخفى ان معنى الحصول في الجهة ان كان ما هو الظاهر منه فالجهة هو المكان
الذي تصل المتحرك بالحصول فيه وكذا في قولهم المتحرك في جهة كذا وان كان معناه الحصول عندها وصولا او قربا كما في المتحرك في جهة كذا
التحرك في سمت تبادي اليها فالجهة هي الحدود والاطراف ٥

وقال ارسطو ومن تابعه فوهم ان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي قوله واحسن منها ما ذكره المتكلمون
لكونه اوضح واقرب من حقيقة المكان واسلم من الشبه الواردة على تعريف
المكان وتمسكوا على قول افلاطون بوجوه فالاول لا نسلم ان الفرض
الذي ذكرتموه ممكن وان كان كذلك لم يلزم القطع بصحة ما بنيتموه
عليه هكذا ذكره الامام في الملخص وجوابه ان الفرض ليس بممتنع لانه
لجد كل واحد من نفسه انه يتمكن من هذا الفرض وانما الممتنع خلو
لكن فرض الممتنع ليس بممتنع كما في فرض انتفاء الذاتي واللازم ولو
عند ارادة تميز الذاتي عن غيره الثاني البعد الذي فرضتم مكان
الجسم اما ان يصح عليه الحركة او لا يصح ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول
فلانه لو صح عليه الحركة يلزم ان يكون للمكان مكان آخر وتسلسل
وذلك لان الحركة انما تكون من جهة الى جهة فتكون من مكان الى مكان
واما الثاني فلانه لو امتنعت الحركة عليه فاما ان يكون ذلك الامتناع
لماهيته او لشيء آخر وكلاهما محال اما الاول فلانه لو كان امتناع
الحركة لماهية البعد يلزم امتناع الحركة على الاجسام لما فيها من
الابعاد وذلك محال واما الثاني فلانه لو امتنع الحركة لشيء آخر
فذلك الشيء اما ان يكون ممكن الانفكاك عن البعد او لا يكون فان

كان يلزم جواز الحركة عليه وقد بينا انه ممتنع وان لم يكن
ممكن الانفكاك كانت الحركة على البعد محالا ويلزم امتناع حركة
الاجسام لما مر والجواب لا نسلم انه لو كان امتناع الحركة لماهية البعد
يلزم امتناع الحركة على الاجسام وانما يلزم ان لو كان البعد الجسماني
مثل المكاني في الحقيقة وقد بينا في فصل الخلاء انه ليس كذلك الثالث
لو كان المكان بعدا لزم اجتماع البعدين وذلك ممتنع فالقول بكون
المكان بعدا محال بيان الملازمة ان المكان لو كان بعدا فاذا حصل
الجسم فيه لزم اجتماع البعدين والا فاما ان يكونا معدومين او احدهما
معدوما والآخر موجودا والكل باطل اما الاول فلانه يلزم كون المعدوم
متمكنا في المعدوم وذلك محال واما الثاني فلانه يلزم اما كون المعدوم
متمكنا في الموجود او بالعكس واما انتفاء اللازم فلانه لو اجتمع البعدان
وصارا بحيث يكون الاشارة الحسية الى احدهما عين الاشارة الى
الآخر لارتفع الامان عن الاشخاص انها واحدة وذلك سفسطة وايضا يلزم وحدة
الاثنين بتداخل البعدين والجواب لا نسلم ارتفاع الامان ووحدة
الاثنين فان اللون مع الشكل في الاجسام يجتمعان بحيث يكون الاشارة
الى احدهما عين الاشارة الى الآخر مع عدم شيء مما ذكرتم فانه ما ارتفع الامان
ولا وحدة الاثنين والتداخل انما يستحيل في الابعاد المادية واما في المادي

الاشارة ولو جاز تداخل البعدين بحيث يصير ابعاد المتحدين في الابعاد الجسمية لجاز تداخل العالم في حبة خردلة بان ينقطع قطعة قطعة على مقدار الخردلة ثم يتداخل كل منها في واحدة منها وهو باطل بالبديهة ٥

والمجرد فلاهذه الوجوه نردد على رأي المتكلمين مع الاجوبة وشككوا
على قول ارسطو ايضا بوجوه فالاول لو كان المكان السطح المذكور لما كان
لبعض الاجسام في المكان وذلك خلاف قول اهل العالم والحكيم في تصحيح ما عرف
اهل العالم اما الملازمة فلانه ح يلزم ان لا يكون لبعض الاجسام الجسم الداخل
في ثخن الجسم مكان اذ ليس له سطح يحيط بظاهره ويلزم ان لا يكون لبعض
الاجسام سطح جسم آخر يحيط بظاهره والا لزم عدم تناهي الاجسام فيلزم
الجسم بدون مكان وهذا الاعتراض صحيح الثاني كل احد يحكم بديهة
انه اذا حصل الجسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر يحصل هناك الحركة
فلو كان المكان هو السطح يلزم ان يكون الطير الواقف في الهواء والحجر النابت
في الماء متحركا لصدق الحصول في مكان بعد حصوله في مكان آخر وهذا
خلاف العقل وهذا صحيح الثالث العقلاء يحكمون بان الجسم ينتقل
من مكان الى آخر ويعتقدون ثبوت المكان وعلى تفسير كون المكان سطحا
لا يتحقق ذلك الانتقال السطح وهذا ايضا صحيح ومذهب ارسطو
ابعد المذاهب هذه الابحاث في حقيقة المكان واما وجوده فقد شككوا
فيه بانه لو كان معه موجودا فاما ان يكون جوهرا او عرضا ولا شيء منهما
وذلك لانه لو كان جوهرا فاما ان يكون مجردا او متحيزا وكلاهما باطل اما اذا كان
مجردا فظاهر لان المجرد لا يكون في جهة ومكان والجسم في جهة ضرورة

ويمتنع ايضا حلول ما يكون مشارا اليه بالاشارة الحسية في ما لا يكون
مشارا اليه البتة وهذا ضروري واما اذا كان متحيزا فكذلك لانه ح يلزم ان يكون
للمكان مكان آخر ويعود الكلام في ذلك المكان ويذهب الى غير النهاية هذا
اذا كان المكان جوهرا اما اذا كان عرضا فاما ان يكون قائما بالمتمكن او بغيره
ولا سبيل اليهما لانه لو كان قائما بالمتمكن يلزم انتقال المكان بانتقال الجوهر
وليس كذلك لضرورة العقل ولو كان قائما بغير المتمكن فاما ان يكون
ذلك الغير متحيزا او غير متحيز فان لم يكن متحيزا لم يكن المكان مشارا اليه
لكن مكان الجسم مشار اليه بالاشارة الى الجسم وان كان متحيزا فله مكان
يعود الكلام في مكانه انه اما ان يكون قائما بمتحيز او بغير متحيز
ويلزم اما التسلسل او الدور او كان المكان غير مشار اليه ثم الجواب
عن هذه الشبهة يختلف باختلاف المذاهب فالجواب على المذهب الاول
والثالث لكونهما متقاربين في المعنى ان المكان جوهر متحيز لكن حيزه
نفسه لان حيز الحيز نفس الحيز فلا يلزم الذهاب الى غير النهاية وعلى
المذهب الثاني انه عرض قائم بالغير لانه سطح الحاوي فيكون قائما بالغير
ولا يجب ان يكون لكل جسم مكان فينتهي الى جسم ليس له مكان
وهو محدد الجهات وهو الفلك التاسع لان الجهات ينتهي اليه وينقطع
به وهو معنى قولهم محدد الجهات قال الفصل الثالث

في الحركة الى آخر البحث الاول **اقول** الحركة عند الحكماء اعم من الحركة
عند اهل العرف لان الحركة عندهم انما هي التغير بالحقيقة وهو اعم من ان
يكون بالانتقال من مكان الى مكان او غير ذلك كما يجي والحركة عند اهل العرف
هو انتقال الجسم من مكان الى آخر او انتقال اجزائه كما في حركة الرحي
والحكماء على اعتقادهم عرفوا الحركة واختلفوا في تعريفها كما بين الآن فقالوا
الموجود يمتنع ان يكون بالقوة من كل وجه اي كل ما يمكن له لا يكون حاصلا
له بالفعل اذ لو كان كذلك لكان كونه بالقوة من كل وجه ايضا بالقوة
لان هذا ايضا ممكن له فلا يكون حاصلا له بالفعل وح يلزم ان يكون جميع
الاشياء حاصلا له بالفعل لان كل ما يمكن للشيء اذا لم يكن له بالقوة يكون
بالفعل ضرورة لان الحال لا يخلو عن الحصول واللاحصول ويلزمه ايضا
ان يكون كونه موجودا ايضا بالقوة فلا يكون كونه موجودا بالفعل فيلزم
كونه معدوما والتقدير انه موجود هذا خلف واذا لم يكن الموجود بالقوة
من جميع الوجوه فاما ان يكون بالفعل من جميع الوجوه او يكون من بعض
الوجوه بالقوة وبعضها بالفعل والاول كالباري تعالى
والعقول عندهم والثاني كساير الاشياء وما يكون بعض وجوهه بالقوة
فحصول ما هو بالقوة اما ان يكون دفعة او على التدريج
والاول هو الكون كالكون الهواء من الماء او بالعكس لان الموجود

غير متجز

غير متجز فلا يكون حصوله على التدريج والثاني الحركة فالحركة هي خروج ما بالقوة
الى الفعل على التدريج هذا هو المنقول من الحكماء المتقدمين واعترض عليه
ارسطو بان معرفة التدريج موقوفة على معرفة الزمان لان التدريج حصول
شيء بعد شيء بعدية زمانية والزمان معرف بالحركة اذ قالوا في تعريفه انه
مقدار الحركة فيتوقف معرفة الحركة على معرفة الزمان الموقوفة على معرفة الحركة
فيلزم الدور والجواب لا نسلم ان معرفة التدريج موقوفة على معرفة الزمان
بل هو بديهي اذ يعلمه كل احد وايضا حقيقة التدرج حصول الشيء
قليلا قليلا وهذا لا يتوقف على معرفة الزمان **فان قلت** التدرج
موقوف على الزمان ضرورة اذ التدريج لا يمكن ان يكون في الآن فح يكون معرفته
موقوفة على معرفة الزمان **قلنا** لا يلزم من توقف وجود الشيء على
وجود شيء آخر توقف معرفته على معرفته فان المعرفات موقوفة على عللها
وشرائطها ولا يحتاج معرفتها الى معرفتها وشكك الامام بانه لا وجود للتدريج لان الحادث في
اول وجوده ان لم يبق شيء منه بالقوة فقد وجد بتمامه فلا تدريج وان
بقي شيء فما وجد غير ما بقي والكلام في حدوث الباقي كالكلام في الاول
بانه ان لم يبق شيء منه بالقوة فوجد بتمامه وان بقي منه شيء يعود الكلام
فيه فيلزم ان لا يكون هناك شيء يكون حصوله على التدريج بل يكون ابدا
حصوله منها دفعة هذا ما ذكر **وفيه نظر** اذ ليس التدريج

سوى حصول الشيء قليلاً قليلاً فيكون حصول الكل من حيث هو الكل
على التدريج وحصول ابعاضه على الدفعات ثم ان ارسطو لما استشكل على قول
المتقدمين عرف الحركة بوجه آخر فقال الجسم انما يكون متحركاً اذا لم يصل
الى المقصود سواء كان مقصوداً ارادة او طبعاً وما دام كذلك بقي شيء
منه بالقوة فالحركة متعلقة بالتوجه الى المطلوب وان بقي شيء
منه بالقوة بمعنى تحققها يكون بها او الوصول الى المط انما يكون بعد خروج
ما بالقوة الى الفعل فالوصول كمال ثان والتوجه الى المط كمال اول فالحركة
كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وقوله بالقوة اي للجسم وهو
في قوله بالقوة [illegible] في قوله لما بالقوة لان الشيء الذي له صفة
بالقوة [illegible] بالقوة من جهة تلك الصفة والحاصل ان الحركة كمال
اول للجسم من جهة انه يخرج بها ما هو بالقوة فيه اذ ليست الحركة كمالاً للجسم
في ذاته بل من تلك الجهة وكل صفة وجودية يكون وجودها اولى بموصوفها
من عدمها فهي كمال وقد اكتفوا في هذه التسمية بمجرد كونها
وجودية ولا خفاء ان هذا التعريف اخفى من الحركة اذ يفهم كل احد
معنى الحركة الذي هو التغير بسهولة ولا يفهم ما ذكره الا
بكلفة ومع ذلك في غاية الركاكة لانه علم من قوله والتوجه كمال اول ان الحركة
هي التوجه الى المقصود وح اما الحاجة الى هذه التطويلات اذ يكفي ان يقال

الحركة هي توجه الجسم الى المقصود وقال افلاطون الحركة كون الجسم
بحيث لا يفرض آن الا وان يكون حاله بخلاف ما قبله وما بعده وهذا التعريف
جيد وقيل عليه بان تصور قبل وبعد موقوف على تصور الزمان الموقوف
على تصور الحركة والجواب ان تصور قبل وبعد بديهي اذ كل
احد يفهمه بلا كلفة واحسن التعريفات ما ابدع في هذا الكتاب
انها تغير حال الموجود لان حاصل كلام الكل راجع اليه وهو اجلى واخف
والانعدام ليس بتغير حال الموجود بل انتفاؤها والمتكلمون
عرفوا الحركة بانها حصول الجوهر في حيز بعد حصوله في حيز آخر وهذا
تعريف الحركة المكانية لا تعريف مطلق الحركة لا على راي الحكماء ولا على
راي العرف لانهم اتفقوا على ان حركة الرحى وامثالها حركة وهي لا تدخل
في هذا التعريف اذ ليس فيها انتقال من حيز الى آخر بل انما ينتقل فيها
اجزاء الجسم ومع هذا شامل لسكون يكون بعد حصول الجسم في حيز آخر
فان قلت لا نسلم انه شامل لسكون يكون بعد حصول الجسم في
حيز آخر لان السكون حصول الجسم في حيز بعد حصوله في ذلك
الحيز بعينه لا في حيز آخر وان اريد حصوله الاول فمسلم انه بعد
حصوله في حيز آخر لكن لا نسلم انه سكون قلت من المعلوم
ان من ذلك الحصول بعد السكون عرفاً وعقلاً فيكون سكوناً ولبنا

ووجه كونه احسن ان حاصل كلام الكل راجع اليه

سلمنا انه ليس بسكون لكنه ليس بحركة قطعا عرفا وعقلا وبتغير بعضكم
لزم انه حركة وايضا في هذا التغير يتخلل الآخر وهو ان كل احد يعلم
بديهة ان حصول الجسم في الحيز بعد حصوله في حيز آخر انما يكون بعد
الحركة فجعله حركة خطاء ونقل عن زينون ذي مايندس وهو من قدماء
الفلاسفة ان وجود الحركة ممتنع وذلك لانها لو تحققت فلا يخلو من ان يكون
قابلة للقسمة او لا يكون ولا سبيل الى شيء منهما لانها ان لم يكن قابلة
للقسمة يلزم ان لا يكون المسافة ايضا قابلة للقسمة لانطباقها
على المسافة وح يلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو مح وان كانت قابلة فاما
ان يكون شيء منها حاضرا في الحال او لم يكن وكلاهما باطلان اما اذا لم يكن حاضرا
فلانه يلزم عدم الحركة اصلا لانها لو وجدت فاما ان توجد في الحاضر او في
الماضي او في المستقبل واذا لم توجد في الحاضر لم توجد في الماضي
لان الماضي هو الحالات الماضية ولا في المستقبل لان المستقبل انما هو
الحالات الآتية فيلزم ان لا يكون الحركة موجودة اصلا والتقدير انها موجودة
هف وان كان حاضرا لم يكن ما هو الحاضر منقسما اذ لو كان منقسما لم يكن حاضرا
لان اجزاء الحركة لا توجد معا فيكون بعضها متقدما على البعض فلا يكون
الحاضر الا بعض الحاضر هذا خلف واذا لم يكن الحاضر منقسما فاذا انقضى
حصل شيء آخر ايضا غير منقسم وعلى هذا يلزم تركب الحركة من اجزاء

لا يتجزى

لا يتجزى فيكون المسافة ايضا كذلك وهو مح **والجواب**
ان يقال لا نم ان وجود الجزء الذي لا يتجزى مح وسيتبين حقيقته
ولئن سلمنا كونه مح فذلك لا يضرنا لم ان اردتم بانقسام الحاضر
انقسامه بالوهم فلا نم انه لو كان منقسما يلزم ان لا يكون الحاضر
حاضرا وانما يلزم ان لو كان الانقسام بالفعل وان اردتم الانقسام بالفعل
فلا نم انه لو لم يكن منقسما يلزم تحقق الجزء الذي لا يتجزى وانما يلزم
ان لو لم ينقسم بالوهم وذلك ممنوع **فان قلت** لو كان الحاضر
منقسما بالوهم وهو حاضر في الآن الحاضر يلزم ان يكون الآن منقسما
بالوهم وذلك مح لانه نهاية الماضي وبداية المستقبل ونهاية الشيء يمتنع
ان يكون منقسما بوجه والا لما كان مجموع النهاية بل بعضها كما ذكروا
في عدم انقسام النقطة **قلت** هذا كلام تدوضح علينا انه
غير صحيح لان نهاية الشيء لا يقوم بنفسها او بدون المتناهي والآن
موجود في الخارج دون الماضي والمستقبل فكيف يكون نهايتهما
وسيجيء هذا البحث بحقه في بحث الزمان واذا لم يكن نهاية لشيء
جاز ان يكون منقسما بالوهم ثم الموجود من الحركة كون المتحرك متوسطا
بين المبدا والمنتهى بحيث لا يكون قبله ولا بعده فيه لانه لو كان
لحيث قبله او بعده فيه لكان ساكنا وهذا المعنى آني موجود ما دام

الجسم متحركا واما الحركة بمعنى الاتصال فلا وجود لها بل في الذهن لكنها في الزمان
ثم لا بد للحركة مما منه وهو المبدأ وما اليه وهو المنتهى وما فيه وهو ما يقع
فيه الحركة دون الزمان ولهذا افرد الزمان بالذكر وماله اي الغاية وما به اي
السبب والزمان في **قال** البحث الثاني الى آخره **اقول** المشهور
عند الحكماء ان الحركة انما تقع في اربع مقولات في الكم والكيف والاين والوضع والمراد
بوقوع الحركة في المقولة ان يتحرك الجسم من صنف منها الى صنف آخر **وفيه بحث**
لان الحركة من الحرارة مثلا الى البرودة ليست من صنف الى صنف بل من نوع
الى نوع وكذلك الحركة من السواد الى البياض وغير ذلك اللهم الا ان يراد
انه يتحرك من صنف الى صنف آخر من ذلك النوع او من نوع آخر من تلك المقولة ثم
الحركة في الكم اربع لانها اما بالتخلخل او بالتكاثف او بالنمو او بالذبول والتخلخل
هو ازدياد مقدار الجسم بدون انضمام جسم آخر معه كالماء الذي يكون ملأ
قصعة اذا ذاب يزيد ويخرج من رأسها قال بدون انضمام جسم آخر
معه ليخرج النمو السمن والتكاثف انتقاص مقدار الجسم بدون
انتقاص جسم منه كالماء الذي يكون ملأ القصعة اذا انجمد صار اقل
منه قال بدون انتقاص جسم منه ليخرج الهزال والنمو ازدياد مقدار
الجسم باتصال جسم آخر به مداخلا في اجزائه في الاقطار الثلاثة على نسبة
طبيعية كما يكون في النبات والحيوان من ازدياد مقدار الجسم باتصال

ضد النمو

ضد السمن

الغذاء قوله في الاقطار الثلاثة ليخرج السمن فانه يكون ازدياد الجسم
باتصال جسم آخر معه لكن لا يكون المداخلة في الاقطار الثلاثة لانها
لا يكون في الطول وقوله على نسبة طبيعية ليخرج الورم لانه ازدياد
الجسم باتصال جسم آخر معه لكن لا على نسبة طبيعية لانه من امر غريب
لا طبيعي والذبول عكس النمو اذ هو انتقاص الجسم بانتقاص جسم آخر
منه في الاقطار الثلاثة على نسبة طبيعية قال في الاقطار ليخرج
الهزال وعلى نسبة طبيعية ليخرج المرض الهازل ثم الحركة في الكيف
تسمى استحالة كحركة الجسم من الحرارة الى البرودة او من البياض الى غيره
وفي الاين حركة مكانية كحركة الجسم من مكان الى آخر وفي الوضع حركة
وضعية كحركة الرحى وحركة السماء وانكر قوم من الاوائل استحالة الاجسام
من الحرارة الى البرودة او بالعكس ثم اختلف هؤلاء في سبب احساس
التغير فقال بعضهم الماء مثلا اذا ادرك منه السخونة كان ذلك من النار
لان بعض اجزائه صار نارا او اختلط بالاجزاء المائية وشدة السخونة
وضعفها بكثرة تلك الاجزاء وقلتها ويسمى هؤلاء اصحاب الخليط
واعترضوا عليهم بان الماء بسيطة طبيعية الابعاض واحدة فانقلاب
بعضها نارا دون البعض محال ولو كان بعض الاجزاء اولى بهذا
كان البعض الاقرب من النار اولى واذا صار ذلك البعض نارا

صار مجاوره ايضا نارا ويلزم انقلاب الكل نارا **ولقائل** ان يقول
الماء وان كان بسيطا لكن جاز ان يكون بعض اجزائه الطف من البعض
فيكون اقبل للنارية فيصير نارا دون الاكثف وقال بعضهم لا بساطة
لجسم اصلا بل كلها مختلط من الاجسام المختلفة الطبايع يسمى
باسم الغالب فالماء مختلط من الثلثة الباقية وانما يسمى ماء لغلبة
الماء فيه وكذلك الثلثة الباقية كل منها مختلط من الباقية
فاذا القي الجسم شي من جنس ما كان مغلوبا فيه برز المغلوب
وقاوم الغالب ويختلط مع الغالب فيحس بالمجموع احساسا اخر ويسمى
هولاء اصحاب الكمون والبروز اي الخفاء والخروج واعترضوا عليها
بانه لو كان في الماء اجزاء نارية ليصل الينا لسهولة تفرق
اجزاء الماء غاية التفرق فيحس بحرارة النار ان كانت وليس كذلك
فعلم انه ليس كذلك **وفيه نظر** لجواز ان لا يحس
بالحرارة لخفائها بسبب غلبة ضدها فاذا القي شي من جنسها
قويت وغلبت على ضدها وظهر وقال بعضهم في الجسم اجزاء حارة
واجزاء باردة تفارق الحارة بمجاورة الجمد والباردة بمجاورة النار
واعترضوا عليه بان الضد هارب من الضد فيمتنع اجتماع الحار
والبارد **وفيه بحث** لان امتناع اجتماع الضدين

نارية

الحار

اما يكون

انما يكون بالنسبة الى محل واحد لا بالنسبة الى محلين فجاز اختلاط محليهما
لمك في الاجزاء الموصوفة بالسواد والاجزاء الموصوفة بالبياض وقال
بعضهم ان البارد انما يدرك فيه الحرارة بسبب نفوذ اجزاء نارية
فيه فاذا اختلط بما فيه يحس بكيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة
واعترضوا عليه بانا اذا قربنا شعلة من جبل كبريت صار كله حارا
اذ يصير كله نارا ولو كانت الحرارة للنفوذ كانت تقلد النافذ وليس كذلك
قال البحث الثالث الخ **اقول** الحركة اما سريعة او بطيئة
والسريعة ما يقطع مسافة اطول في زمان مساو او المثل في زمان اقل
او الاطول في زمان اقل والبطيئة بالعكس اي يقطع مسافة اقصر في
زمان مساو او المثل في زمان اكثر او اقصر في زمان اكثر ثم اختلفوا في
ان البطوء هل هو لتخلل السكنات بين اجزاء الحركة ام لا فزعم قوم انه
كذلك وقال المحققون انه ليس لتخلل السكنات بل كل منهما
نوع من الحركة واحتجوا عليه بانه لو كان لتخلل السكنات لحركة الفرس
الذي يكون من البكرة الى العشاء خمسين فرسخا ابطاء من حركة الفلك الاعظم
من البكرة الى العشاء فيكون السكنات المتخللة بين حركات الفرس
في مقابلة فضل حركة الفلك الاعظم على حركة الفرس فيكون نسبة
السكنات المتخللة بين حركات الفرس الى حركاته كنسبة فضل

بنفسه كالماشي مثلاً فهي الحركة بالذات وان كانت
الحركة حاصلة فيما يقارنه كالراكب وراكب السفينة فهي الحركة
بالعرض واما بالذات اما طبيعية او قسرية او ارادية لان الحركة بالذات
انما يكون لقوة حاصلة في المتحرك بها يتحرك فتلك القوة ان كانت
مستفادة من خارج فتلك الحركة هي القسرية كحركة الحجر المرمي الى
فوق وان كانت من المتحرك فان كانت مع القصد فهي الارادية
كحركة الصحيح ماشيا او غير ذلك وان لم يكن بالقصد فهي طبيعية
كحركة الحجر من الهواء الى اسفل ثم المشهور عند الفلاسفة ان الحركة
المستديرة كحركة الفلك ارادية واحتجوا عليه بان الحركة المستديرة
اما طبيعية او قسرية او ارادية ولا سبيل الى الاولين فتعين
الثالث اما الطبيعية فلانها لو كانت طبيعية يلزم ان يكون
المط بالطبع مهروبا عنه بالطبع وذلك مح وانما قلنا ان المط يكون مهروبا
عنه بالطبع لان الحركة المستديرة يتوجه الى اجزاء المسافة
فاذا وصلت اليها فارقت عنها فان كانت طبيعية يلزم ان يكون
المط بالطبع مهروبا عنه فاذا لم يكن الحركة المستديرة طبيعية
لم يكن قسرية لان القسرية يكون على خلاف الطبيعية فلو لم يكن
الطبع لم يكن القسر فتعين كونها ارادية وهو المط **فان قلت**

بالطبع م

الحركة القسرية ما يكون المحرك خارجيا وهذا اعم من ان يكون للمتحرك
حركة طبيعية او لم تكن وان اردتم بالقسرية كذلك فح لا انحصر الحركة
بالذات في الاقسام الثلثة **قلت** سلمنا ان الحركة القسرية
اعم من ذلك لكن سنبين ان كل جسم ليس فيه مبدأ ميل حركة طبيعية
لا يقبل ميلا قسريا وهذا السؤال مع جوابه ليس في كتبهم
ولقائل ان يقول لا نم ان المط في الحركة المستديرة محدود
المسافة لم لا يجوز ان يكون المط نفس الحركة او شيئا آخر ولئن
سلمنا انها ليست طبيعية فلم لا يجوز ان يكون قسرية قوله
لان القسر على خلاف الطبع قلنا سلمنا ان تلك الحركة ليست طبيعية
لكن لم قلتم انه ليس هناك ميل طبيعي في الجملة مستقيم او سكون
طبيعي ولو سلم جميع ذلك فلم لا يجوز ان يكون الحركة عرضية لا طبيعية
ولا قسرية ولا ارادية كحركة الرحى **فان قلت** لعلهم ارادوا
بالحركة المستديرة ههنا ما يكون بالذات لا بالعرض فكيف
ترد الشبهة الاخيرة **قلت** كيف يلزم كون حركة الفلك
ارادية لانه ح انما يتم الكلام ان لو ثبت كون حركة
الفلك بالذات وذلك ممنوع **قال** خاتمة الى آخرها **اقول**

فان الرحى انما يوصف بالحركة تبعا للاجزاء والحركة عارضة لاجزاء الرحى بالذات وعروضها للكل بالعرض بخلاف الرحى فانه لا يوصف بالحركة لذاته فانه ثابتة في مكانه غير منتقل عنه الى مكان اخر

ذهبت الفلاسفة الى ان كل جسم ليس فيه مبدأ ميل حركة
لا بالقوة كما يكون للجسم عند كونه في حيزه لان له ميلا بالقوة
ولا بالفعل كما يكون له عند كونه خارجا عن حيزه فهو لا يقبل ميلا
قسريا بحيث يتحرك به لانه لو تحرك به فلا بد من وقوع تلك الحركة
في مسافة وزمان فلو تحرك بذلك القسر جسم ذو ميل في تلك المسافة
لتحرك في تلك المسافة في زمان اطول لان الميل الطبيعي الذي في
ذلك الجسم يعاوقه ولا يخلو ان يكون بين الزمانين نسبة ولتكن بالعشر
اي يكون زمان عديم الميل عشر زمان ذي الميل المفروض ثم نفرض
جسما آخر فيه ميل اضعف من ذلك الميل بان يكون ميله عشر ذلك الميل
تحرك بذلك القسر ايضا في تلك المسافة فيكون زمان تلك الحركة عشر زمان
حركة ذي الميل الاول لكن زمان حركة عديم الميل عشر زمان حركة
ذي الميل الاول فيكون زمان الحركة مع العايق كزمان الحركة لا مع العايق
كزمان الحركة لا مع العايق وهذا مح ولو فرضنا جسما آخر ميله نصف
عشر الميل الاول كانت الحركة مع العايق اسرع من الحركة لا مع
العايق هذا خلف وهذا هو الذي ذكروا في امتناع الخلاء وما ورد
ثمه يرد ههنا كما نقول لا نسلم ان ميل ذي الميل الثاني لو كان

عشر ذي الميل الاول لزم ان يكون زمانه عشر زمانه وانما يلزم ان لو كان
المقتضي للزمان هو الميل فقط حتى يكون الزمان على نسبة الميل
لكنه ليس كذلك فان الحركة من حيث هي تقتضي قدرا من
الزمان سواء كان لا ميل اولا والميل يزيد على ذلك فلو كان ميل
الثاني عشر ميل الاول لكانت الزيادة على ما يقتضيه نفس الحركة
عشر الزيادة فلا يلزم مساواة الحركتين وايضا ترد الشبهة على
وجود ميل هو عشر ذلك الميل مع جوابه كما مر في الخلاء هذا ما ذكروه
والحق انه علم بالاستقراء ان ما لا ميل فيه او يكون ميله في غاية
الضعف كنقطة او ريشة لا تقبل الميل القسري والسر فيه
ان الشيء انما يتأثر عن القاسر اذا كانت له مقاومة مانعة
اما اذا لم يكن فلا كالصوف المنفوش اذا ضرب بالسيف فانه لا ينقطع
وكالقرطاس المعلق بالخيط اذا رمي بالسهم فانه لا يتأثر عنهما مثال
هذا كثيرة قال الفصل الرابع في الزمان الى آخر البحث الاول
اقول البحث الاول في وجود الزمان اختلفوا في وجوده
فاتفق الجمهور على انه موجود وانكره قوم من اوائل الفلاسفة
واحتج الجمهور بانا نعلم ضرورة ان في الخارج وقتا ماضيا

اوْ مُسْتقبلًا وانكاره مكابرة لا يستحق الجواب ونعلم ايضًا ضرورة
انه يرد علينا احوال متعاقبة ولا معنى للزمان الّا ما اشتمل على
تلك الاحوال واحتج المنكرون بوجوه فالاول لو كان الزمان موجودًا
فاما ان يكون قار الذات وهو الذي يوجد اجزاؤه معًا معًا او غير قار
الذات ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول فلانه لو كان قار الذات
يلزم ان يكون اليوم ويوم الطوفان معًا وهذا بديهي البطلان
وايضًا يمتنع اجتماع يومين في حالة واحدة واما الثاني وهو ان
يكون غير الذات فلانه لو كان كذلك لصدق ان جزءًا منه
كان موجودًا وما بقي الآن وجزء يحصل بعد والقبل والبعد
لا يكون الا بالزمان فيلزم وقوع الزمان في الزمان وانه محال لامتناع
وجوده مرتين معًا والجواب ان تقدم اجزاء الزمان
وتاخرها بذاتها لا بان يكون زمان احدهما متقدمًا على زمان الآخر فلهم
حقيقته في بحث التقدم الثاني الزمان اما الماضي او المستقبل
او الحال وليس شيء منها موجودًا في الخارج اما الماضي والمستقبل
فظاهر انه في كل حال فرض لا يكون شيء منهما موجودًا واما الحال
فلانه لو كان موجودًا لكان اما منقسمًا اولًا والاول باطل

لانه

لانه ح لا يوجد اجزاؤه معًا لكون الزمان غير قار الذات فلا يكون الذي
فرضناه موجودًا موجودًا وكذا الثاني والا يلزم تركب الزمان من اجزاء لا يتجزى
ولزم تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى وهو محال وجوابه ما مر في نفي الحركة
المنقول عن زينون وبرمانيدس انه اراد بالقسمة القسمة الوهمية فلا نسلم
انه لو كان الحال منقسمًا يلزم ان لا يوجد اجزاؤه معًا وان اراد القسمة
بالفعل سلمنا انه غير منقسم لكن لا نسلم تحقق الجزء الذي لا يتجزى وانما
يلزم ان لو لم يكن منقسمًا بالوهم وح لا يلزم الجزء ولا نسلم ان الجزء ليس بموجود
وسيبين انه موجود الثالث لو كان الزمان موجودًا لكان واجبًا بذاته
واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فلانه لو كان موجودًا يكون عدمه ممتنعًا
لانه لو كان ممكنًا لما لزم من فرضه محال وفيه يلزم اذ لو تحقق عدمه لكان عدمه
بعد وجوده بعدية لا توجد مع وهذه البعدية لا يتحقق الا عند تحقق الزمان
فيلزم من عدم الزمان وجوده وكل شيء يلزم من فرض تحققه انتفاؤه فهو ممتنع
ضرورة واذا كان عدمه ممتنعًا كان وجوده واجبًا واما فساد اللازم فلان
كل جزء من اجزاء الزمان حادث والمجموع متقوم بالاجزاء فيمتنع ان يكون
واجبًا وفيه نظر لان الآن الذي هو نهاية الزمان الماضي بعد الزمان
الماضي ضرورة فلو وقع فيه شيء يكون بعد الزمان الماضي ولا يلزم من
تحقق هذه البعدية تحقق الزمان لان الآن ليس بزمان فكذا هيهنا يقع عدم

اللزوم

الثابع

وهنا يلزم من فرض تحقق عدم الزمان انتفاء عدم الزمان فيلزم ان يكون عدم الزمان ممتنعًا فكان وجوده واجبًا

الزمان في آن هو نهاية الزمان وبداية الحال المستقرة إذ عند عدم الزمان
يكون حالة مستقرة قارة ليست فيها تقدم حال وتأخرها ولئن سلمنا
أنه يلزم المحال لكن لو وجب بذاته ما يلزم من مجرد عدمه محال وليس ههنا كذلك
فإن المحال إنما لزم من فرض عدمه بعد وجوده لا من نفس عدمه فجاز أن يكون
المحال من هذا القبيل فإن الممكنات قد يستلزم اجتماعها محالا ككتابة
زيد وعدم كتابته فإن كليهما ممكن ومع ذلك يلزم من اجتماعهما محال قال
البحث الثاني في ماهية الزمان الخ أقول اختلفوا في حقيقة الزمان
فزعم قوم أن الزمان جوهر وذهب آخرون إلى أنه عرض أما الأولون فمنهم من
قال إنه جوهر ليس بجسم ولا جسماني واجب الوجود بذاته ومنهم من زعم
أنه فلك معدل النهار وأما الذين ذهبوا إلى أنه عرض فقال بعضهم إنه
حركة معدل النهار وذهب بعضهم إلى أنه مقدار الحركة وهو مذهب أرسطو
واختيار المتأخرين وزعم أبو البركات البغدادي أنه مقدار الوجود
واحتج من ذهب إلى أنه ليس بجسم ولا جسماني واجب بذاته بما ذكر
الشبهة الثالثة من لزوم المحال من فرض عدمه وقد عرفت جوابه
ثم واحتج من قال إنه معدل النهار بأن معدل النهار محيط بجميع الحوادث
والزمان كذلك فهو هو وهذا لغو لأنه مركب من موجبتين في الشكل
الثاني وقد عرفت أن الشكل الثاني لا ينتج من موجبتين واحتج

فاسده

لان شرط انتاج الشكل الثاني اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب

من قال إنه حركة معدل النهار بأن الزمان مشتمل على الماضي والمستقبل
والحركة كذلك فهو هي وهما أيضا موجبتان في الشكل الثاني فلا ينتجان احتج
أرسطو بأن الزمان قابل للمساواة والمفاوتة إذ قد يساوي زمان زمانا وقد يزيد
وينقص وما هو كذلك فهو كم وليس كما منفصلا لاشتماله على الفصل المشترك
كما مر في تعريف الكم وليس قار الذات وإلا لكان اليوم مع الماضي والمستقبل
وذلك محال والكم لا بد له من محل هو مقداره لأن الكم مقدار محله ضرورة فهو إما
مقدار للمسافة أو لمادة المتحرك أو لشيء آخر والأولان باطلان أما أنه ليس مقدارا
للمسافة فلأن المختلفين في الزمان كالحركتين المختلفتين في السرعة والبطء قد
يستويان في المسافة بأن يتحرك أحدهما فرسخا في ساعة والأخرى في ساعتين ولا يجوز
أن يكون لمسافة واحدة مقداران وبالعكس فإن المختلفين في المسافة قد يستويان
في هذا المقدار كما يتحرك أحدهما في ساعة فرسخا والأخرى فرسخين والمقدار الواحد
لا يكون مقدارا للمادتين مختلفين في الكبر والصغر وأما أنه ليس مقدارا لمادة المتحرك
فلأنه لو كان كذلك لكان الأبطأ أعظم حجما لكون هذا المقدار فيه أعظم لأن زمان
الحركة البطيئة يكون أعظم وإذا بطل القسمان تعين أنه مقدار لشيء آخر وذلك الشيء
لا يجوز أن يكون قار الذات إذ لو كان كذلك لكان الزمان أيضا كذلك لأن مقدار
القار قار فهو لا يكون غير قار الذات وغير القار هو الحركة فالزمان مقدار
الحركة وليس نفس سرعة الحركة وبطؤها لأن الحركة تساوي جزؤها

ايضا

في السرعة والبطوء ضرورة وتخالف جزوها في الزمان فالزمان مقدار الحركة
غير سرعتها وبطوها والظاهر انه اراد حركة معدل النهار اذ مطلق
الحركة يوجب بحسب كل حركة زمانا هذا ما ذكره ارسطو وكلها ظاهرة لانه ان اراد
قوله انه لا بد وان يكون مقدارا لشي غير قار الذات فما الحاجة الى انه ليس مقدارا
للمسافة ولما فيه المتحرك فانه خرج لذلك وان لم يفعل فاية فايدة في ذكر ذلك
وايضا لما بين انه مقدار الحركة فما الحاجة الى قوله انه ليس نفس سرعتها
وبطوها اذ السرعة والبطوء ليس لا شي منهما مقدارا للحركة حتى يحتاج
الى التمييز بل من كيفيات الحركة بالاتفاق ولا نسلم ان الزمان كم لم لا يجوز
ان يكون ذا كم وعارضوه بوجوه الاول لو كان الزمان مقدار الحركة فلو فرض
انتفاء الحركة بالكلية كان عدمها بعد وجودها بعدية بالزمان فيلزم
تحقق الزمان بعد انتفاء الحركة بالكلية وح يلزم مقدار الشي مع عدم
ذلك الشي وذلك مح وجوابه ما ذكرنا من الشبهة الثالثة انه لم لا يجوز ان
يقع عدمها في آن هو نهاية الزمان وبداية الحالة المستقرة فلا يلزم وقوعه
في الزمان الثاني انه ليس مقدارا للحركة بمعنى الاتصال اذ لا وجود لها
في الخارج وان اخذت الحركة بمعنى التوسط فهي بهذا المعنى آنية لا زمانية
فكيف يكون الزمان مقدارها وجوابه انه مقدار الحركة بمعنى الاتصال
والحركة بمعنى الاتصال انما يكون في الذهن فمقدارها ايضا في الذهن

والجواب ان الزمان مقدار الحركة ه

ولا معنى للزمان الموجود الا الآن الذي يفعل بسيلانه امتداد الزمان
كما انه لا معنى للحركة الموجودة الا التوسط الذي يفعل بسيلانه امتداد
الحركة الثالث الله تعالى موجود قبل الآن ويكون موجودا بعده وهو
معه فكذلك الاجسام الباقية مع الازمنة كما كانت الحركة موجودة معها
فليس كون الزمان من عوارض الحركة اولى من كونه عوارض الوجود
والجواب ان المقدار والامتداد لا يمكن الا لماله اجزاء مترتبة قارة او غير
قارة وهذا ضروري لان ما لا يكون له اجزاء كيف يمكن له مقدار والوجود
من حيث هو الوجود ليس له ذلك بل لو توهم ذلك لتوهم لبقائه وذلك
ايضا باطل لان البقاء عبارة عن ثبوت الشي في الحالة الثانية بعد
ثبوته في الاولى فيكون البقاء متوقفا على الزمان فلو كان مقدارا له
لتوقف عليه ولزم الدور احتج ابو البركات البغدادي على ان
الزمان مقدار الوجود بانما يكون في الزمان لا يتصور بقاؤه الا في زمان
مستمر وما لا يكون في الزمان كالمجردات لا بد وان يكون لبقائه مقدار من الزمان
فالزمان مقدار الوجود وجوابه ما ذكر الآن انه لو كان الزمان مقدارا
للبقاء لزم الدور وايضا حجته انما انتجت كون الزمان مقدارا للبقاء
لا للوجود وهو لا يتبع انه مقدار الوجود فحجته مخالفة للدعوى هذا
غاية تقرير كلام الاولين والآخرين في الزمان وتوضيح

والمعنى

ماذكره ارسطو ان الحركة اعني تغير حال الموجود لها اجزاء لا يكون وقوعها
معا بل تراخي ووقوع كل منها عن وقوع الآخر تراخيا يحصل من مقدار في
العقل فذلك التراخي هو الزمان وهذا بالحقيقة برهان آخر على كون
الزمان مقدار الحركة اوضح وابين مما ذكره ارسطو وهو بديع **فان قلت**
هذا الذي ذكرتم في غاية الوضوح لكن يختلج في العقل شبه ترد على
كون الزمان مقدار الحركة فالاول فعلم بالضرورة ان كل جزء من اجزاء
الحركة يقع في حالة والذي بعده في حالة اخرى فيكون تلك الحالات سابقة
على اجزاء الحركة ولا معنى للزمان الا تلك الحالات المتعاقبة فيلزم كون
الزمان سابقا على الحركة وح يمتنع ان يكون مقدارا لها الثاني اذا
ابتدأت الحركة السريعة والبطيئة معا وتركتا معا فانهما يتساويان
في الزمان لتطابق ابتدائهما وانتهائهما لانهما ابتدأتا معا وتركتا معا
وتختلفان في المقدار لان امتداد البطيئة بعض امتداد السريعة
ضرورة لكون مسافة البطيئة بعض امتداد السريعة ضرورة
الثالث لو كان الزمان مقدار للحركة لزم من انتفاء الحركة انتفاء الزمان
وذلك ضروري البطلان لان الحالات المتعاقبة ضرورية
الثبوت سواء وجد شيء من التغيرات او لا **قلت** الجواب
عن الاول ان يقال لا نسلم ان هناك غير اجزاء الحركة حالات

التراخي اي المقدار الذي يحصل من التراخي ٥

أخرى بل هي من الوهميات اذ لو كان لها تحقق في الخارج لزم أن يكون لها حالات
اخرى يقع هي فيها بعين ما ذكرتم في اجزاء الحركة لان كلا من الحالات يقع بعد
أخرى بعدية لا تجامع مع القبل فتوهم ان تلك الحالات واقعة في حالة
أخرى وكما كان هذا باطلا فكذا ما نحن فيه وعن الثاني ان للحركة مقدارين مقدارا
بحسب المسافة لانطباقها عليها وهو ان يكون بقدر المسافة وذلك المقدار
للحركة بالعرض لانه بسبب المسافة ومقدار بحسب التراخي وذلك
لذات الحركة من حيث هي هي يقتضي ذلك لما بينا ان اجزاءها لا يقع
معا بل على التراخي وذلك هو الزمان وهو في السريعة والبطيئة واحد
وعن الثالث التزام الثاني يعني فنلتزم انه على تقدير انتفاء الحركة
لا يبقى الزمان قوله تحقق الزمان ضروري سواء وجدت الحركة
ام لا قلنا لا نسلم انه ضروري بل هو من الوهميات هذا ما تحقق من
كلام المحققين في الزمان مع زيادة تحقيقات وتنبيهات
والآن قد سنح ما يرشد الى الحق ويوصل الى الصدق وهو انا نعلم
ضرورة واتفق الحكماء على ان القبلية التي تكون للقبل ولا يكون للمبعد
أعني الزمانية انما يتحقق ان لو كان القبل في حالة او مع حالة لا يكون
البعد هناك فالقبلية يتوقف على تلك الحالة وقبلية كل حالة
على اخرى يكفي فيها نفس الحالة التي في ضمن كل حالة فالحالات

قبليتها بذاتها وقبلية غيرها بقبليتها وكذلك البعدية فقبلية اجزاء
الحركة وبعديتها بواسطة قبلية اجزاء الزمان وبعديتها فيكون قبليتها
وبعديتها سابقة على قبلية اجزاء الحركة وبعديتها فيلزم تقدم اجزاء الزمان
على اجزاء الحركة وتقدم الزمان على الحركة وح يمتنع ان يكون الزمان مقدار
الحركة والا لما كان متاخرا عنها وهذا كلام فيه هداية للمحصلين
الى ما هو الحق فلينظر فيه **قال** البحث الثالث الى آخره **اقول**
احتج المشاؤن وهم طائفة من تلامذة ارسطو كانوا ياخذون
العلم منه ماشين لعدم فرصتهم عند الجلوس لازدحام الاكابر
وقيد على قدم الزمان بوجوه الاول لو كان حادثا لكان عدمه
قبل وجوده وهذه القبلية ليست نفس العدم اذ العدم الذي هو قبل
مثل العدم الذي هو بعد والعدم الذي هو بعد ليس قبل وليست
سلبا محضا لانه نقيض اللاقبلية واللاقبلية عدمية لكونها
محمولة على المعدومات فلا يكون القبلية سلبا محضا وليست
جوهرا لانا نعلم انها لا يقوم بذاتها بل ما يكون قبلها موضوع ولا بد وان
يكون ذلك الموضوع قديما اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا
على وجوده ويلزم قبلية اخرى وموضوع آخر فان كان قديما فذلك
وان لم يكن يلزم قبلية اخرى وموضوع آخر ولزم قبل كل حادث حادثا

وتلك الحوادث يمتنع ان يكون اينية اي يكون في آنات بدون الزمان والا يلزم
تتالي الآنات وهو محال لاستلزامه تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى وح
يكون تلك الحوادث زمانية فح لزم احد الامرين وهو اما كون محل القبلية
قديما او كون القبليات الغير المتناهية في الزمان وعلى كل تقدير
يلزم قدم الزمان اما الثاني فظاهر واما الاول فلان محل القبلية هو الزمان
اذ القبلية زمانية **وفيه نظر** لما مر ان نقيض العدمي جاز ان يكون عدميا
وايضا لا نسلم صدق اللاقبلية على المعدومات لما مر ان المعدولة تقتضي وجود
الموضوع ولئن سلمنا لكن القبلية صفة العدم فيكفي وجودها بغيرها
ولئن سلم لكن لم لا يجوز محل القبلية الآن الذي هو بداية الزمان ونهاية
الحالة المستقرة وتلك الحالة تكون قديمة فلا يلزم قدم الزمان ولئن سلم
ذلك لكن لا نسلم امتناع تتالي الآنات الثاني لو كان الزمان حادثا لكان
سابقا عليه لامتناع كونه معه لان ما مع الحادث حادث وذلك السبق
يجب ان يكون بالزمان اذ لو لم يكن بالزمان لزم كون وجوده تعالى مع وجود
الحادث بالزمان ولزم حدوثه وذلك السبق الزماني حاصل دائما فالزمان
متحقق دائما **والجواب** لا نسلم ان السبق لو لم يكن
بالزمان لكان وجود البارى تعالى بدون الزمان معا بل يكون مع الحالة المستقرة
ابتداء والزمان بعد الحالة المستقرة الثالث لو كان الزمان

حادثا فقبل وجود الزمان يمكن ان يتحرك الفلك عشر دورات وازيد من ذلك
واقل فقبل وجود الزمان امتداد يقع فيه هذه الحركات قابل للزيادة و
والنقصان وهو الزمان فلزم وجود الزمان قبل وجوده وهو محال فعلم ان
حدوث الزمان محال فلزم قدمه **والجواب** انه مذهبكم ان الزمان
مقدار الحركة فالحركة ملزوم مساو للزمان فمتى فرضت الحركة لزم
الزمان ومتى لم يفرض فلا فلا يلزم وجود الزمان قبل وجوده واحتج المليون
على حدوث الزمان بان الزمان ممكن لتركبه من الحوادث فيكون
مسندا الى الله تع فاعل بالاختيار كما بينا وفعل الفاعل المختار حادث
فيكون الزمان حادثا وهذا حق **خاتمة** هنا آنان
احدهما فرع للزمان وهو انه اذا وجد الزمان وفرض فيه فصل يلزم فيه
نهاية فتلك النهاية هو الآن وفي الثاني اصل للزمان لان الزمان منطبق
على الحركة والموجود من الحركة التوسط بين المبدا والمنتهى الذي يفعل
بسيلانه امتداد الحركة فكذا المنطبق على التوسط آن موجود يفعل
بسيلانه امتداد الزمان وهذا هو الذي استقر عليه راي الجمهور
من الحكماء واتفقوا على ان بين كل آنين من الآنات الموجودة في الخارج
زمان وبنوا عليه كلامهم كلما عرو وذلك فاسد لانا نعلم بالضرورة ان الموجود
من الزمان ليس الا الآن واحد على البدل دائما ومتى لم يكن في الخارج

الا الآنات

الا الآنات دائما فمتى يكون الزمان المتخلل بينهما وايضا لو كان كذلك
فاما ان ينتهي فقبل تتالي الآنات وان لم ينته بل يكون منقسمة الى
ازمنة غير متناهية بالفعل لامتياز كل منها بالوقوع قبل الآخر او بعده
لامتناع اجتماع زمانين معا فيلزم انحصار ما لا يتناهى بالفعل
بين الحاصرين وذلك بين الاستحالة وهذا البحث مع ما ذكرنا في البحث
السابق في تاخر الحركة عن الزمان يفيد معرفة حقيقة الزمان فليعرف
قال الفصل الخامس الخ اقول هذا الفصل مشتمل على
ابحاث القوة والخلق لفظ القوة وضع اولا لما به يتمكن الحيوان من
افعال شاقة وهو المتعارف المشهور ثم نقل الى سببه وهو القدرة والقدرة
صفة بها يتمكن الحي من الفعل والترك الى لازمه اي لازم ما يتمكن به الحيوان
من افعال شاقة وهو ان لا ينفعل سريعا لان التمكن من الافعال الشاقة
يستلزم عدم الانفعال ضرورة **فان قلت** القدرة قد توجد بدون
التمكن من الافعال الشاقة فكيف يكون سببا له **قلت** هي ليست بسبب
تام بل هي مع اشياء اخرى من شدة وثاقة الجوارح ثم نقل لفظ القوة
الى وصف المؤثرية الذي هو كالجنس للقدرة اذ وصف المؤثرية يكون في
القدرة وفي الايجاب فهو كالجنس لهما وانما قال كالجنس ولم يقل جنسا
لاحتمال كونه عرضيا ووصف المؤثرية عرفوه بانه مبدا التغير من شيء

فيكون وصف المؤثرية عاما فيكون كالجنس

يعني ان الصفة المؤثرة داخلة في مفهوم القدرة والايجاب

في غيره من حيث هو غيره كالحرارة في النار فانها مبدأ التغير في الماء في غيرها
وانما قال من حيث هو غيره ليدخل فيه ما يكون مبدأ التغير من شيء في نفسه
كالطبيب اذا عالج نفسه فانه باعتبار انه مريض غيره باعتبار انه طبيب
ثم نقلوه الى لازم القدرة وهو امكان حصول الشيء بدون الحصول وهو مقابل
للحصول بالفعل وهو المتعارف عند المنطقيين والحكماء والمهندس
يسمى الخط الذي يساوي مربعه مربعي الخطين الاخرين في قوتهما فيقال
هذا الخط في قوة ذينك الخطين كما يكون خط طوله عشرة اذرع والآخران
احدهما ستة والآخر ثمانية فان مربع الاول وهو مائة مساو لمربعي ستة
وهو ستة وثلثون وثمانية فهو اربعة وستون واذا عرفت معاني القوة
عرفت اللاقوة في تلك المعاني لان القوي ما له القوة ومقابل القوي بالقوة
الاولى الضعيف وهو الذي لا يتمكن من الافعال الشاقة ومقابل القوي
بالثانية العاجز لان العجز في مقابلة القدرة ومقابل القوي بالثالثة
وهو عدم الانفعال سهل الانفعال ومقابل القوي بالرابعة غير المؤثر
وبالخامسة الضروري لان مقابل الامكان الضرورة ومقابل القوي باصطلاح
المهندسين ان لا يكون الخط بحيث يساوي مربعه مربعين ثم القوة
التي هي الصفة المؤثرة اما ان يكون مصدرا لفعل واحد او لا فعل
وعلى التقديرين اما لا مع القصد او مع القصد فهذه اربعة اقسام

الاول

الاول وهو ان تكون مصدرا لفعل واحد بدون القصد هو الطبيعة
لحركة الجرم الاعلى الى الاسفل والثاني ان تكون مصدرا لافعال مختلفة
من غير قصد هو النفس النباتية التي تكون في النباتات والحيوانات
والثالث ان تكون مصدرا لفعل واحد مع القصد هو النفس الفلكية
التي بها يتحرك الفلك حركة واحدة غير مختلفة وهي عندهم مع القصد
والرابع وهو الذي يصدر عنه افعال مختلفة مع القصد هو النفس
الحيوانية المسماة بالقدرة والمشهور في هذا التقسيم في كتب الحكمة
ان القوة اما لا مع الشعور او مع الشعور وما ذكرناه اولى لان فعل
الطبيعة الجسمية في الحيوان مثلا اذا سقط من موضع مع الشعور
يصدق ان الطبيعة هي ما يصدر عنه فعل واحد مع الشعور وليست
نفسا فلكية فان قلت نعني انها في افعالها تكون دائما مع الشعور
والطبيعة ليست كذلك فلا يرد علينا قلت ح اعترفت بفساد
تعريفك لانك تركت هذا القيد فان قلت لو سقط ايضا مع القصد
يصدق عليه تعريف النفس الفلكية الذي ذكرتم اذ صدر عنه فعل
واحد مع القصد قلت القوة التي صدر عنها ذلك الفعل مع
القصد يصدر عنها افعال مختلفة لا فعل واحد فلا يرد نقضا وتلك
القوة هي الارادة ثم الاشعري ذهب الى ان القدرة مع الفعل لا قبله

ولا بفعله وانما لنسبت قوته على الضدين يعني الفعل والترك وتابعه
في ذلك قوم وذهب آخرون الى انها مع الفعل وقبله وبعده وانها صالحة
للضدين والحق ان هذا النزاع لفظي لانه ان اريد بالقدرة القوة التي
في الجوارح التي بها يتمكن الحيوان من الحركة والسكون فلا شك انها قبل الفعل
ومعه وبعده وصالحة للضدين وان اريد بها ما يكون مستجمعا للشرائط
التأثير بحيث لا ينفك عنه التأثير كما نقل من الاشعري انه عرف
القدرة بانها الحالة التي يكون الفاعل عليها عند صدور الفعل عنه فهي
تكون مقتصرة على وقت الفعل ولا تكون صالحة للضدين لان سبب احد
الضدين لا يكون عين سبب الآخر واما الخلق فعرفوه بانه ملكة تصدر عنها
افعال بسهولة بلا تقدم روية قوله بسهولة يخرج القدرة لان نسبتها
الى الضدين واحدة والخلق نسبته الى اثره اولى ولذلك يصدر عنه بسهولة
وقوله بلا تقدم روية يخرج قوة الفعل التكلفي فانها تفعل مع تقدم روية
كالبخيل اذا رام الكرم تكلفا ثم الفضائل الخلقية ثلثة الشجاعة
والعفة والحكمة ومجموع هذه الثلثة العدالة والشجاعة ملكة تصدر
بها الافعال في الامور الهائلة بالرأي والثبات والعفة ملكة ينصرف
بها الانسان عن الشهوات بالرأي ويتمكن من تركها والحكمة ههنا
ملكة تصدر بها الافعال النافعة بالرأي والانصاف وكل من الاخلاق

مجموع اين سه را عدالت گويند

الثلاثة محتوش بطرفين رديين بالافراط والتفريط والشجاعة اذا بلغت
في الزيادة غايتها تسمى تهورا وتصدر عنه الافعال في الاهوال على
الاضطراب بدون الرأي واذا بلغت في النقصان غايتها تسمى جبنا
وهو يحمل على السكون والانزجار والعفة اذا بلغت الغاية في الزيادة تسمى
خمودا وهو يحمل على السكون في طلب اللذات وعلى كراهيتها واذا بلغت
الغاية في النقصان تسمى فجورا وهو يحمل على الاضطراب في طلب الشهوات
البهائم والحكمة اذا بلغت الغاية في الزيادة تسمى جربزة وهي التي
يصدر بها الافعال بالمكر والحيلة من غير انصاف واذا بلغت الغاية في
النقصان تسمى غباوة وهي التي تصدر بها الافعال بدون الرأي على الوجه
الصادق قوله وهي العلم بالامور التي وجودها من افعالنا تفسير للحكمة
العملية وقد مر تفسير العملية والعلمية ثم وتحت كل خلق من الاخلاق
الاربعة اخلاق كثيرة ثم يتركب بعضها مع البعض ويحصل اخلاق كثيرة
والكتب المصنفة في الاخلاق مشتملة عليها ثم الاخلاق يمكن تبديلها بممارسة
اضدادها ومصاحبة اصحابها **قال** الصحيفة الرابعة فيما يعم
الادراك الى آخر الفصل الاول **اقول** هذه الصحيفة فيما يعم الادراكات
والمدرك كالكيف مثلا فان الادراكات داخلة فيه وكذا المدركات
كالسواد والرائحة وغير ذلك وفيها فصول الفصل الاول في الكيف

والخلق الرابع مجموع هذه الثلثة المسمى بالعدالة

تقدم في صدر الكتاب انه عرض لا يقتضي القسمة ولا النسبة لذاته
والمشهور عند الحكماء ان انواعه اربعة الاول الكيفيات المحسوسة
باحدى الحواس كالبياض والحلاوة فان كانت راسخة سميت انفعاليات
كبياض العاج وحلاوة العسل وان لم يكن راسخة سميت انفعالات كحمرة الخجل
وصفرة الوجل وانما سميت انفعاليات وانفعالات لانفعال الحواس
عنها لكن الراسخة سميت بالنسبة الى الانفعال لرسوخها والزايلة
بنفس الانفعال لسرعة زوالها الثاني الكيفيات المختصة بذوات الانفس
فان كانت راسخة سميت ملكة كالادراك والكتابة في الانتهاء والا فحالة
كغضب الحليم والكتابة في ابتداء التعليم الثالث الاستعداد نحو الانفعال
وهو لا قوة طبيعية كالممراضية واللين او نحو اللاانفعال وهو القوة
كالصلابة والمصحاحية الرابع ما يختص بالكميات اما بالكميات
المتصلة كالتثليث والاستقامة والانحناء او بالمنفصلة كالزوجية
والفردية والمنطقية والاصمية وذكروا في الانحصار في الاربعة
ان الكيفية اما ان تكون مختصة بالكميات اولا فان كانت مختصة
فالرابع وان لم يكن مختصة فاما ان يكون محسوسة اولا فان كانت محسوسة
فهي الاول وان لم يكن محسوسة فاما ان يكون استعداد نحو الكمال او يكون
نفس الكمال لما انهم سموا كل صفة وجودية كمالا فان كانت استعدادا

نحو الكمال فهو الثالث وان كانت كمالا فهو الثاني هذا ما ذكروا في كتبهم
وفيه نظر اذ كونه كمالا لا يفيد كونه من القسم الثاني بل هو
الكمال المختص بذوات الانفس لا الكمال مطلقا قال الفصل الثاني
في الامور النسبية الى اخره اقول الامور النسبية هي ما
يكون تعقلها بالقياس الى الغير اي لا يمكن تعقلها الا باعتبار ما ليس في محلها
كالابوة فانه لا يمكن تعقلها الا باعتبار الابن وكذا البنوة لا يمكن تعقلها
الا باعتبار الاب وكذا في الكل والمشهور عند الحكماء انها سبع وقد مر
تعريفاتها في صدور الكتاب واضطرب اقوال اهل العلم في حقيقتها
فقالت الفلاسفة انها وجودية حقيقية وذهب اكثر المتكلمين
الى انها عدمية والحق ان بعضها وجودي وبعضها عدمي لكن كلها اعتباري
كما نبين بعد احتجت الفلاسفة على كونها وجودية حقيقية بان كون
السماء فوق امر حاصل في نفس الامر سواء وجد الفرض والاعتبار او لم
يوجد فلا يكون اعتباريا على الشيء المعدوم انه لا فوق والا لكان نقيضه
عدميا فهو وجودي ولان الشيء قد يكون فوقا ثم يصير فوقا وما لم يكن ثم
وجد لا يكون عدميا بل وجوديا وفيه نظر لان الاعتباري ليس معناه
انه منتف في الخارج بالكلية كفرضا الخمسة زوجا بل معناه ان فيه شيئا
باعتبار العقل فجاز ان يكون الاجزاء متحققا دون التركيب فيو لقا

العقل بينهما ويفرضها شيئا واحدا وهذا التاليف قد يلزم بمجرد التفات
العقل اليها اذ التفاته وجمعه اياها عين التاليف فيوجد التاليف العقلي
في الخارج فيبطل ان الجمع خارجي كالمعية مثلا فانها عبارة عن تحقق
شيئين في حالة واحدة ولا شك ان التحققين متباينان كل في محل اخر فالتي
بينهما العقل وجعلهما شيئا واحدا فالمعية اعتبارية ضرورة مع انها
ليست بمنتفية في الخارج وكذلك المتقدم زمانا مع المتاخر واذا عرفت
هذا الاصل فتحقق الفوقية لا ينافي كونها اعتبارية وايضا لا نم صدق
اللافوقية على المعدوم لانكم قررتم واجمعتم على ان المعدولة تقتضي
وجود الموضوع و يكون الصادق سلب الفوقية عن المعدوم لا ايجاب
اللافوقية عليه فح لا يلزم كون اللافوقية عدمية ولئن سلمنا ذلك
لكن بينا فيما مضى ان نقيض العدمي لا يجب ان يكون وجوديا فقولهم
لا يكون الشيء فوقا ثم يصير فوقا فيكون وجوديا ليس بشيء لان الحيوان
~~قد لا يكون اعمى ثم يصير فوقا فيكون وجوديا ليس بشيء لان الحيوان~~
قد لا يكون اعمى ثم يصير اعمى مع ان العمى عدمي ثم المتكلمون عارضوهم
بوجوه فالاول لو كانت النسب وجودية لكانت في محال لكونها
اعراضا وحلولها في المحل نسبة بينها وبين محلها فكانت غيرها
وهو ايضا زايد عليه ولزم التس **وجوابه** ان حلول

عرض فيكون حالا اي للمحل ويكون حلولها الخاص

الحلول

مر

الحلول نفسه كما في وجوه الوجود وغيره فلا يلزم التسلسل وايضا هذا
الدليل منقوض بالحصول في المكان والحلول في المحل فانهم سلموا
كونهما وجوديين مع ان دليلهم يدل على كونهما غير وجوديين فانه
يقال لو كان شيء منهما وجوديا لكان في محل وحلوله في محل ايضا في محل
ولزم التسلسل الثاني ما ذكرتم الثاني كل حادث يحدث فان الله تعالى
يكون معه فلو كانت المعية وجودية لزم حدوث صفة في ذات الله
وهذا باطل عندنا وعندكم **وفيه نظر** اذ جاز ان يكون وجودية
اعتبارية فلا يلزم حدوث شيء في ذات الله تعالى وهذا اذا نفوا
لان الاعتباري لا يحتاج الى المحل
كونها وجودية مطلقا اما اذا نفوا ما ذهب اليه الفلاسفة من كونها وجودية
سواء كانت حقيقية او اعتبارية اي نفوا انها ليست بوجودية حقيقية
حقيقية فهو صحيح الثالث لو كانت النسب وجودية
لما وجدت والا لزم تقدمها على نفسها وهو محال وانما قلنا ان النسب
لو وجدت لزم تقدمها على نفسها لانها لو وجدت لكان حصول
وجودها لماهيتها نسبة بين وجودها وماهيتها وتلك النسبة سابقة
على كونها موجودة بالفعل فيلزم تقدم الشيء على نفسه **والجواب**
انه يقال ان الازم بالنسبة النسبة الكلية التي تشترك فيها
النسب فلا نزاع في امتناعها في الخارج اذ الامر الكلي المشترك
يمتنع ان يوجد في الخارج لان كل ما وجد في الخارج فهو معين

النسبة ليست بوجودية فنسلم انها اي النسبة الكلية المشتركة كذلك ان اردتم

وجوديين م

بعينه م

مشخص والشخص المعين يمتنع تحققه في موضعين او اكثر
وان اردتم افراد النسبة فجاز تقدم بعضها على بعض فجاز تقدم
حصول وجود كل نسبة لماهيتها على تحققها فلا يلزم تقدم
الشيء على نفسه هذا غاية تقرير كلامهم وتحقيق الكلام
في النسب من جملة المهمات اذ يبتني عليه كثير من المطالب
الشريفة بل هو معظم مسائل الحكمة فنقول الحق ان الامور النسبية
بعضها عدمية وبعضها وجودية لكن كلها اعتبارية اما الاول فكالمنافي
فانه الذي لا يجتمع مع الآخر والمنافاة فانها عدم الاجتماع بين الشيئين
وكالامكان فانه عبارة عن نفي موجود عند كونه الآخر ايضا كذلك
وكالمعية فانها عبارة عن تحقق الشيئين في حالة واحدة واما الثالث
وهو ان كلها اعتبارية فلانك عرفت ان الامر النسبي ما يكون تعقل مفهومه
باعتبار ما ليس في محله فلو لم يعقل ذلك الغير الذي ليس في محله
لما امكن تعقل مفهومه فيتوقف تعقل مفهومه على تعقل
ذلك الغير فيلزم ان يكون لذلك الغير او لشيء من صفاته مدخل
في نفس مفهوم ذلك الشيء بدونه كالسقف للبيت فانه
لا يمكن تعقل مفهوم البيت بدون تعقله وان
كان لذلك الغير او شيء من صفاته جزء المفهوم

الامر

وفيه نظر اذ لا نسلم الحصر في الاقسام الثلثة لجواز ان يكون ذلك بسبب
الامور الداخلة والخارجة كاختلاف الآت الادراك من القوى الدماغية
واعتدال المزاج وعدم اعتداله ومزاج الابوين والبلد ومما يشبه الامور
ومخالطة الناس وح لا يلزم اختلاف النفوس قال الثالث الخ اقول
اختلفوا في قدم نفوس الانسان فقال افلاطون وقوم من الاقدمين انها
قديمة وقال ارسطو واتباعه انها حادثة واحتج الاولون بانها لو كانت
حادثة لكانت مادية لوجوب مسبوقية كل حادث بمادة كما مر من تقدم
الامكان على وجود الحادث واحتياجه الى محل لكونه وجوديا وذلك هو المادة
لكن النفس غير مادية كما بينا فيكون قديمة وجوابه قد مر انه لا نسلم مسبوقية
الحادث بالمادة قولهم لان الامكان سابق وهو وجودي قلنا لا نسلم انه
وجودي وقد مر الكلام عليه بحقه واحتج ارسطو بانها لو كانت
قديمة لكانت في الازل اما واحدة او كثيرة ولا سبيل الى شيء منهما
اما اذا كانت واحدة فعند التعلق بالابدان ان بقيت واحدة
فكل ما علمه واحد علمه كل احد وكل ما لا يعلمه واحد لا يعلمه
احد لان العالم انما هو النفس وان لم تبق واحدة بل تعددت عند التعلق
فذلك مح لان النفسين اللتين حصلتا بعد التعدد ان كانتا حاصلتين
فقد حدثتا الآن والنفس الواحدة التي كانت موجودة قد فنيت

حدوثهما

[Margin notes:]
عدم اجتماع شيئين من الطرفين واما الثالث فكالمتضايفة
مفهومه لان علاقة ذلك الشيء ان لا يمكن تعقله
ومذهب الاقدمين
النفوس
قبل ذلك فانها ليست واحدة وان لم تكونا حاصلتين

ولا يكون النفس قديمة اذ المراد بالنفس ما هو متعلق بالابدان واما اذا كانت
كثيرة فلا بد من الامتياز بينها اذ يمتنع التعدد بدون الامتياز والامتياز
ليس بالماهية لما بينا انها متحدة بالماهية ولا بلوازم الماهية لانها اذا كانت
متحدة بالماهية كانت متحدة بلوازم الماهية ولو فرضنا ان كلها لم يتحد
بالماهية بل اختلف بالماهية فلا بد وان يحصل من كل نوع من تلك الماهية
شخصان وح لا يكون بينهما امتياز بالماهية ولا بلوازمها وايضا لا يكون الامتياز
بالعوارض لان اختلاف العوارض انما يتحقق عند اختلاف المواد وقبل
البدن لا مادة فلا يتحقق الاختلاف بالعوارض ايضا واذا لم يتمايز النفوس
امتنع التعدد والجواب انا لا نسلم انها متحدة بالماهية ولا نسلم وجوب وجدان
شخصين من نوع واحد لم لا يجوز ان يكون كل نوع منحصرا في شخصه
ولم لا يجوز ان يكون النفوس دائما متعلقة بالابدان على سبيل التناسخ
وح يتحقق الاختلاف بالعوارض ولا نسلم ان الاختلاف بالعوارض موقوف
على اختلاف المواد اذ التعين لازم لكل موجود خارجي سواء كان
ماديا او مجردا لما مر انه اذا وجد شيء في الخارج فلا بد وان يصير شيئا واحدا
يمتنع الاشتراك فيه وح يكون التعين لازما فلا يحتاج في الامتياز
الى شيء وآخر وهذا كلام لا شك فيه **قال** الثالث الى آخره **اقول**
اتفق من قال بحدوث النفس انها باقية بعد فناء البدن واحتجوا

واضح

عليه بان النفس اما ان تكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة يلزم
ان لا تفسد والا لكان فيها قوة الثبات والفساد فيلزم التركيب لانه ح
حصل في ذاته معنيان ويعلم من قولهم ان مرادهم بالقوة هنا الاستعداد
التام لا الامكان اللازم للماهيات والا لكان كل ممكن مركبا لما فيه من قوة
الثبات والفساد ح فيلزم انتفاء البسائط الممكنة ويلزم انتفاء المركبات
ايضا لامتناع المركب بدون البسيط وان كانت مركبة فلا بد من تحقق
البسيط فيها وهو لا يفسد كما ذكر فهو يجب ان يكون مجردا لانه جزء المجرد
لا بد وان يكون مجردا اذ لو كان ماديا لما كان المجرد مجردا فيكون عاقلا
ومعقولا فيكون نفسا اذ لا معنى للنفس سوى ان يكون مجردا يعقل الاشياء
وذكروا في بيان كون المجرد عاقلا ان المجرد يمكن ان يعقل معه غيره واذا
امكن ان يعقل معه غيره فقد صح اقتران صورة مجردة معه واذا جاز
اقتران صورة مجردة معه في الذهن جاز في الخارج لانه ح ثبت كون ذاته
قابلة لذلك الاقتران والا لما صح الاقتران في الذهن ايضا فاذا جاز الاقتران
في الخارج فقد حصل العلم اذ العلم هو حصول صورة مجردة للشيء
فحينئذ ثبت ان ذلك المجرد عاقل ومعقول **وفيه نظر** اذ لا نسلم
ان العلم هو حصول صورة الشيء للشيء بل هو وصول المدرك الى معنى
الشيء ولئن سلمنا ان العلم هو حصول صورة الشيء للشيء لكنا

والفساد م

والفساد م

وجزء المجرد م

ان نسلم ان الاقتران هو حصول صورة له ولئن سلمنا لكن م

الاقتران في الذهن انما كان للصورة المجردة مع صورته الذهنية لا مع نفسه
اذ نفسه ليست موجودة في الذهن هذا غاية تقرير حجتهم **وفيه نظر**
لان الاستعداد التام هو الامكان مع شرايط اخرى من وجود الفاعل
وارتفاع الموانع وتحقق ذلك المجموع لا يوجب التركيب او لا نسلم ان كل
مجرد عاقل وقد مر دليلهم مع فساده ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان
جزء النفس نفس اذ جزء الشيء لا يكون ذلك الشيء ولئن سلمنا لكن
الغرض من اثبات بقاء النفس سعادتها وشقاوتها بعد فناء البدن بواسطة
حصول الكمالات او اضدادها وعلى هذا التقدير لا يتحقق هذا الغرض
لجواز ان يكون الجزء الاخر شرطا في بقائها كما لا يخفى وايضا هذا الدليل تقتضي
ان لا يكون النفس حادثة اذ لو كانت حادثة لكانت فيها قوة الفناء والثبات
ويلزم ما ذكرتم من المفاسدات وهو خلاف مذهبكم اذ ذهبتم الى ان النفس
حادثة ولعلكم تقربوا اخر في كتبهم وهو ان النفس لو كانت قابلة
للفساد لكانت باقية مع الفساد اذ القابل يجب بقاؤه مع المقبول ومن المحال
ان يبقى الشيء مع تحقق الفساد اذ القابل اللهم الا ان يكون لها شيء
كالمادة يقبل فسادها وح ذلك الشيء لا يفسد والا لكانت له مادة
اخرى يقبل فساده ويتسلسل فذلك الشيء هو النفس لانه ح يكون ذلك الشيء
مجردا لانه جزء المجرد وعاقلا لما مر وليس المراد بالنفس سوى ذلك **وفيه نظر**

لان المقبول اذا كان وجوديا يجب بقاء القابل معه اما اذا كان عدميا
فلا لان قبول العدمي ليس معناه الا جواز سلب الملكة عنه وهذا لا يتوقف
على وجود القابل وماذا الشيء او ما يقوم مقامها كي يكون عين ذلك الشيء وقد مر
الكلام على كون المجرد عاقلا وان الغرض الجميل بدون ساير الاجزاء **قال**
الرابع الى اخره **اقول** اتفق المحققون من الفلاسفة واهل الملة على
بطلان التناسخ وذهب قوم من الفلاسفة المتقدمين وطايفة من البراهمة
الداعية للخلق الى الدين كالشاكموني وغيره الى صحته وهم طوايف اربع كما ذكر
في الكتاب واحتج المنكرون على بطلانه بوجهين الاول لو كانت نفس
متعلقة ببدن اخر لتذكرت بعض تلك الاحوال لان محل العلم والذكر هو النفس
باق وذلك لان من البديهي ان كل من كان في بلدة سنين كثيرة ثم انتقل
منها الى بلدة اخرى لابد وان يتذكر تلك الاحوال التي وردت عليه في تلك البلدة
او بعضها ولو كانت حالة واحدة وانكار هذا مكابرة واعترضوا على ذلك بانه
لم لا يجوز ان يكون تذكر احوال كل بدن مشروطا بالتعلق به وح لا يكون لها
تذكر شيء اصلا ولانه خلو الانسان عن تذكر احوال نفسه اياما وسنين واذا كان
هذا ممكنا فليجز دايما **والجواب** عن الاول ان البدن الاول
والثاني متساويان في المزاج الانساني وفي قابلية تعلق تلك النفس فلو كان
احدهما شرطا للتذكر لكان الاخر ايضا شرطا فيلزم ان لا يتذكر شيئا في البدن

الاول ايضا لفقدان البدن الثاني وهذا بين الاستحالة وعن الثاني ان ما ينساه

الانسان جاز ان ينساه دايما لا اتفاقا لجاز ان ينسا بعض احواله جاز ان ينسى

جميع احواله دايما الثالث بنا على حدوث النفس فقالوا ان حدوثها مستند

الى علة قديمة اذ لو كانت مستندة الى الحوادث لزم التسلسل فحدوثها يتوقف

على شرط حادث والا لما كانت حادثة بل قديمة لقدم علتها والشرط الحادث هو

البدن الصالح لقبول تعلقها فحدوث البدن علة لفيضان النفس عن علتها

القديمة لان العلة التامة تتم لحدوثه واذا وجب فيضان النفس لذلك البدن

فلو تعلق بذلك البدن نفس اخرى على سبيل التناسخ يجتمع نفسان على بدن

واحد فيلزم ان يكون الشيء الواحد شيئين وذلك ممتنع لان كل احد يجد ذاته شيئا

واحدا لا شيئين **وفيه نظر** اذ لا نسلم ان البدن شرط ولين سلمنا ان

البدن شرط لكن لا نسلم انحصار الشرايط فيه وحينئذ لا يجب فيضان

النفس فجاز تعلق النفس التناسخية ولين سلمنا لكن لم لا يجوز ان يتعلق

النفس التناسخية ويصير ذلك التعلق مانعا من حدوث نفس اخرى

ولين سلمنا ذلك لكن هذا الدليل مبني على حدوث النفس وقد مر ان حدوثها

موقوف على بطلان التناسخ لما مر انه على تقدير التناسخ لا يتم ما ذكره ارسطو

فيلزم الدور **اخ** احتج اصحاب التناسخ بان الدورات الماضية

غير متناهية بنا على قدم العالم فالابدان الماضية ايضا غير متناهية لانها

كان مستندا

نتايج

نتايج الدورات والنفوس المفارقة عن الابدان باقية الان لما بينا من امتناع

الفساد وتلك النفوس متناهية لان كل عدد موجود في الخارج فهو اما شفع او وتر

متناه فيلزم ان يكون عدد النفوس متناهيا ولما كان عدد النفوس متناهية

وعدد الابدان غير متناه فاذا قسمت على الابدان يحصل لعدة من الابدان نفس

واحدة ويلزم التناسخ **والجواب** لا نسلم ان الدورات والابدان

الماضية غير متناه وقد مر الكلام على بقاء النفس ولا نسلم ان كل عدد

اما شفع او وتر بل العدد المتناهي كذلك وقد مر هذا البحث في فصل ابطال

التسلسل **قال** الفصل الثالث الخ **اقول** هذا الفصل في الروحانيات

السماوية والارضية اختلفوا فيها فزعمت الفلاسفة انها مجردة وسموا

الملكية بالعقول والنفوس والارضية بالطبايع التامة والواحد طباع

تام ومرادهم بكونها سماوية وارضية مع تجردها كونها متعلقة بالاجسام السماوية

والارضية وذهب المليون الى انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل

باشكال مختلفة وسموا السماوية بالملايكة والارضية بالجن ان كانت خيرية

وبالشياطين ان كانت شريرة وانكرت الفلاسفة واوايل المعتزلة كونها

كذلك وقالوا لو كانت اجساما فاما ان كانت لطيفة بمنزلة الهوا

او كثيفة كساير الاجسام الكثيفة ولا سبيل الى شيء منهما اما اذا كانت

لطيفة بمنزلة الهوا وجب ان لا تكون قوية على شيء من الافعال القوية

لكنكم ذهبتم الى انها قوية على افعال شاقة خارجة عن وسع البشر وايضا
يلزم ان يفسد تراكيبها بادنى سبب كالهواء وانتم لا تقولون بذلك واما اذا كانت
كثيفة وجب ان نشاهدها والا جاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة
وشموس وفيه نظر اذ لا نسلم الانحصار في كونها بمنزلة الهواء اذا كانت
لطيفة لجواز ان يكون لطيفة لا كالهواء في الرقة والضعف بل يكون
لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام كالفلك وغيره واحتجت
الفلاسفة على تجردها بانا بينا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والله تعالى
واحد محض ليس له صفات زائدة ولا جهات مختلفة فمعلوله لا بد وان يكون
واحدا ولا يكون عرضا لان العرض مسبوق بالجوهر والجواهر بعده لانها معلولة له
فيلزم قيام العرض بنفسه فيكون جوهرا ولا يجوز ان يكون جوهرا متحيزا
والا لكان مركبا من الهيولى والصورة لما بينا ان كل متحيز مركب من الهيولى
والصورة فح ان صدرا معا عن الله تع فقد صدر عنه اكثر من واحد
وهو محال وان صدر عنه الهيولى وعن الهيولى الصورة لزم كون الهيولى
فاعلة وقابلة للصورة معا وقد بينا ان الشيء الواحد يمتنع ان يكون فاعلا
وقابلا وان صدر عنه الصورة ثم الهيولى لكانت الصورة غنية في ذاتها
عن الهيولى فلا يكون صورة فيها اذ صورة الشيء تابعة له واذا لم يكن متحيزا
يكون مجردا وهذا المجرد لا يكون فعله بتوسط الاجسام لان الاجسام

بعد فعله

بعد فعله اذ غيره انما يصدر عنه او هو صدر عنه فلو كان فعله بتوسط
الاجسام لما صدر عنه شيء فلا يوجد غيره من الممكنات في الخارج واذا لم يكن
فعله بتوسط الاجسام لم يكن نفسا بل يكون عقلا لما مر ان العقل ما لا يتعلق بالاجسام
تعلق التدبير ولا يلزم الكثرة فيه لتكثر معلولاته اذ لو كان واحدا لما صدر عنه
الا الواحد ومن ذلك الواحد واحد وعلى هذا فيلزم ان لا يوجد شيئان الا
وان يكون احدهما علة للآخر وذلك ضروري البطلان والكثرة التي فيه مبني الماهية
والامكان والوجود فان قلت لو كان فيه كثرة وهو صادر عن
الواجب فيلزم صدور الكثرة عن الواجب وهو محال قلت الصادر
عن الواجب انما هو الوجود والماهية ليست بجعل الجاعل والامكان
لازم لها فلا يكون ايضا بجعل الجاعل هذا على رأيهم وقد عرفت ما فيه لما بينا
ان الماهية بجعل الجاعل واذا كان الماهية والامكان والوجود فيصدر عنه
بجهة امكانه هيولى الفلك التاسع وايضا عنه بتوسط قابلية الهيولى
صورة الفلك وبجهة وجوده العقل الثاني وبجهة ماهيته نفس الفلك
الاقصى ثم يصدر عن العقل الثاني بجهة امكانه هيولى الفلك الثامن وايضا
عنه بتوسط قابلية الهيولى صورة الفلك الثامن وبجهة وجوده العقل
الثالث وبجهة ماهيته نفس الفلك الثامن ويصدر على هذا الترتيب
من كل عقل فلك وعقل ونفس الى ان ينتهي الى العاشر المسمى بالعقل

العقل

(هامش: ان فعله موقوف على الجسم والجسم موقوف على فعله فلا يتصور صدور شيء من العقل فلا يوجد غيره من الممكنات على مذهبهم لان مذهبهم ان غير العقل من الممكنات انما صدر منه لا بوسط او بوسط الخ)

الفعال الذي هو عقل الفلك الادنى فيلزم ان يكون العقول عشرة والافلاك تسعة
لان العقل الاول هو عقل الكل والتسعة الباقية عقول الافلاك التسعة
ثم يحصل من العقل الفعال هيولى العناصر والمركبات من العناصر ويحصل
منه ايضا صورها بتوسط قابلية الهيولى وبعضهم جعل وجوب وجود
العقل بالغير جهة اخرى وبعضهم علمه بذاته وعلمه بالواجب جهتين
اخريين **فان قلت** قد ذكروا ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون
عرضا ثم قالوا ليس من الواجب الا وجود العقل الاول والوجود عرض
فمعلوله الاول عرض فتناقضوا قولهم **قلت** مرادهم ان الماهية التي
يصدر وجودها عن الواجب لا يجوز ان يكون عرضا لانها حينئذ يكون محتاجا
الى محل وغيره من الممكنات بعد فيلزم قيام العرض لا بالمحل بخلاف
الوجود فانه يقوم بالماهية فلا يلزم المحذور وهذا تحقيق قولهم في هذه
المسئلة وضعف قولهم بين لانا بينا فساد قولهم الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد ولئن سلم لكن لا نسلم انه ليس لله تعالى صفات ولئن سلم لكن
لا نسلم امتناع كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا وقد بينا قبل ولئن سلمنا لكن
لا نسلم ان الهيولى واحد بل لها ماهية وامكان ووجود ولئن سلم لكن
لم لا يجوز صدور الهيولى من الواجب وصدور الصورة ايضا منه
بتوسط قابلية الهيولى كما ذكرتم في صور الفلك وصور العنصريات

ولئن سلم لكن لم انتهى الى العقل الفعال ولم يتجاوزه احتج المتكلمون
على امتناع مجرد سوى الله تعالى بانا لو فرضنا مجردا سوى الله تع كان
مساويا لذات الله تع في التجرد فاما ان يختلف الذاتان في شيء اخر او لا يختلفان
البتة فان لم يختلف لزم تساوي الممكن لله تعالى في تمام الماهية وذلك محال
وان اختلفا في شيء والتجرد صفة لهما فيكون معلولا لهما لامتناع كونه
معلولا للغير والا يلزم احتياج الله تعالى في صفته الى امر منفصل
وذلك مع انه اذا كان معلولا لهما يلزم تعليل معلول واحد بعلتين
مستقلتين وذلك باطل لما مر من امتناع تعليل معلول واحد بالشخص
بعلتين مستقلتين **ولقائل** ان يقول لا نسلم احتياج التجرد
الى العلة لكونه عدميا ولئن سلم لكن الممتنع انما هو توارد العلتين
على معلول واحد بالشخص لا واحد بالنوع لما مر من جواز تعليل الحرارة
بالعلل وههنا التجرد واحد بالنوع لكونه مشتركا فيه لا بالشخص فلا يلزم
المحال هذا هو المنقول من المتكلمين ويمكن ان نستدل على هذا
المطلوب بوجه الزامي وهو ان يقال ليس شيء من الممكنات مجردا والا يلزم
ان يكون ممتنعا لذاته او واجبا لذاته وذلك لان المجرد لا يخلو من ان يكون
قابلا للوجود او لم يكن فان لم يكن فهو الممتنع لان ما لا يكون قابلا للوجود
يمتنع له الوجود وان كان قابلا للوجود يلزم ان لا يكون قابلا للعدم اذ لو كان

قابلا للعدم لما لزم من فرض العدم له محال لذاته وقد يلزم لانه لو فرض له العدم
لما بقي قابلا للوجود لانه لو قبل الوجود حينئذ لزم حدوثه وهو على المجرد
محال لان الحدوث يقتضي المادة على مذهب الفلاسفة كما مر واذا لم يبق
قابلا للوجود فقد لزم المحال لذاته واذا لم يكن قابلا للعدم لزم كونه
واجبا فعلم ان المجرد اما ممتنع او واجب **قال** المقصد الثاني في
التابع المسائل الى آخر الصحيفة الاولى **اقول** الصحيفة الاولى
في اوصاف الله تعالى على الاجمال صفات الله تع اما وجودية حقيقية وهي
التي لا تكون بالقياس الى الغير كالوجود والحيوة والقدرة او وجودية
اضافية وهي التي تكون بالقياس الى غيرها كالوجوب والقدم والخلق
او عدمية كالغني فانه عبارة عن عدم الحاجة وكعدم التحيز والحصر
في هذه الاقسام الثلثة ظاهر لان الصفة لا تخلو من ان تكون وجودية او عدمية
فان كانت وجودية فاما ان لا تكون بالقياس الى الغير وهي الاولى او تكون
بالقياس الى الغير وهي الثانية وان كانت عدمية فالثالثة والعدميات
كلها اضافيات وهذا الحصر بالقياس الى بسايطها وجاز صفة تتركب
من قسمين كالتكلم فانه موجودية لا تكون مسبوقة بالعدم وكالاولية
فانها موجودية سابقة على الغير وكالخلق فان الموجدية التي لا تكون
بالآلة والمتكلمون لا يطلقون الصفة الا على الوجودي ويسمون
العدميات

العدميات نعوتا فيجعلون العلم صفة والغنى نعتا ثم اختلفوا
في الصفات الحقيقية والوجوب من الاضافية فقالت الفلاسفة انها عين
ذات الله تع عالم بلا علم بل بالذات قادر بلا قدرة بل بالذات وكذا القول
في البواقي لان قولهم عالم بلا علم بل بالذات يفهم منه انه تعالى عالم لا من
جهة قيام العلم الذي هو الصفة به بل من جهة ذاته ومعلوم ان العالم
من له العلم فيكون علمه ذاته **وقال** المحققون ان هذه
الصفات غير ذات الله تعالى على معنى انها معان زائدة على ذات الله تعالى
وقال اهل السنة من الاشاعرة وغيرهم انها اي الصفات دون الوجوه لا عين
الذات ولا غيرها والوجوه عينها واحتجت الفلاسفة بوجوه فالاول
لو كانت لله تعالى صفة زائدة فهي ان لم تكن صفة كمال لزم نفيها
عنه لان صفات الله تعالى صفات كمال لان صفة النقصان توجب نقصان
الذات والصفة التي لا تكون كمالا ولا نقصانا في ذاتها تكون ايضا نقصانا
لان الزيادة التي لا تكون كمالا تكون نقصانا وان كانت صفة كمال
كان الله تع ناقصا من جهة الذات مستكملا بغيرها لانه يحصل
كمال الذات **والجواب** ان صفات الكمال اذا كانت ناشية
عن الذات كان ذلك غاية كمال اذ كمال الذات ليس الا ان يكون الذات
مقتضية للكمالات والنقصان انما يكون ان لو كان الكمال حاصلا عن الغير

ويقرب من هذا القول قول بعض المعتزلة
ان الله تعالى صح

بمعنى انها غير منفكة عن الذات

الثاني لو كانت لله تعالى صفة زائدة لكانت الذات قابلة لها
اذ قبلتها وفاعلة ايضا معا وذلك ممتنع لما بينا ان الواحد لا يجوز ان يكون فاعلا
وقابلا **والجواب** لا نسلم انه لا يجوز كون الشيء الواحد قابلا
وفاعلا وقد بينا هناك وقد سبق ايضا في فصل الوجود ما ذكروه في الوجود
انه لو كان زائدا فعلته ذات الواجب ويلزم تقدم الوجود على الوجود
وكون الوجود ممكنا جائز الزوال مع الجواب عنهما وبه احتجوا في الوجوب
والتعين بانهما لو كانا زائدين فعلتهما ذات الله تعالى والعلة متقدمة
على المعلول بالوجود والتعين والوجوب فيلزم تقدم الشيء على نفسه
وجواز زوالهما وقد علم الجواب والحق انها معان زائدة على الذات بوجوه
الاول المعاني التي نفهم من هذه الصفات لغة وعرفا وعقلا
مثل ادراك معنى الشيء من العلم والتمكن من الفعل والترك من القدرة
والكون من الوجود وضرورة الكون من الوجوب وعلى هذا لا يخلو من ان تكون
ثابتة لله تعالى او لم تكن فان لم تكن يلزم النقصان لان هذه المعاني
كمالات ونقايضها نقايص وهذا ضروري وان كانت ثابتة كانت
زائدة بالضرورة لان تلك المعاني يمتنع فيها ملاحظة هنا **الثاني**
ان كان المراد بصفات الله تعالى تلك المعاني المعقولة المتعارفة
فهي زائدة قطعا وان كان المراد بها عين الذات دون هذه المعاني

فيكون الفاظ تلك الصفات كالعلم والقدرة والحيوة مع اسم الله تعالى
اسماء الله مترادفة لذات الله تعالى فلا يكون بين لفظ الله ولفظ العلم
ولفظ الوجوب وغير ذلك فرق في المعنى والذات ليست صفة فيلزم نفي
الصفات وذلك باطل **الثالث** لو كان العلم مثلا عين حقيقة
الله تعالى فلا يخلو من ان يكون علمه هو المعنى المعقول المتعارف اعني
ادراك معنى الشيء او غيره فان كان يمتنع ان يكون عين الذات
لانه لو كان عين الذات فاما ان يعتبر التجرد معه في حقيقة الله تعالى
او لا يعتبر فان اعتبر لزم تركب الواجب وهو محال وان لم يعتبر كان الواجب
متعددا متغايرا لحدهما وكان الشيء الواحد جوهرا وعرضا وذلك محال
وان كان علمه غير المعنى المتعارف فلا يخلو من ان يكون الادراك المعنى حاصلا
هناك او لا يكون فان لم يكن لم يكن العلم حاصلا لله تعالى اذ العلم بدون
ادراك المعنى محال اذ العلم مع عدم ادراك المعنى امران متنافيان
وكان ذلك اسم العلم دون معناه وان كان حاصلا لم يكن داخلا في ذلك
العلم الذي هو عين الذات والا لزم تركب ذات الواجب فيكون
زائدا على ذلك المعنى والتقدير ان ذلك المعنى عين ذات الله تعالى
فيلزم كون الادراك المعنى زائدا على حقيقة الواجب تعالى ويلزم
نقض مذهبهم جواب سؤال مقدر وهو ان يقال سلمنا ان الادراك

المعنى زائد على ما هو حقيقة الواجب لكن لا نسلم ان العلم زائد على
ما هو حقيقته وانما يكون كذلك ان لو كان العلم الله تعالى سوا ادراك المعنى
كيف والتقدير انه علمه غير ادراك المعنى فاجاب بانه لا بد من ان يكون
علم الله تعالى هو الادراك او غيره في نفس الامر فان كان الاول فقد
حصل المرام وان كان الثاني يلزم نقض مذهبكم في نفي الصفات
لان هذه صفة زائدة قوله مع ان الحق انه علم لانه متى حصل هذا
المعنى حصل العلم من حيث انه حصل هذا المعنى ومتى لم يحصل
لم من حيث انه لم يحصل كما مر واستدل اهل السنة بان العلم لو كان
عين الذات الله تعالى والوجود ايضا عندكم عين حقيقته يلزم ان يكون
العلم عين الوجود وذلك باطل بالضرورة يعلمه كل احد ولان
العلم معنى يدرك به الاشياء وليس الوجود كذلك وكذلك يتبين في القدرة
وغيره من الصفات وهذا كلام حق واما اهل السنة من الاشاعرة
وغيرهم فلما علموا امتناع كون الصفة عين الذات وكان عندهم
ان غير الله تعالى لا يجوز ان يكون قديما بناء على اعتقاد ان القديم واجب
لذاته ذهبوا الى ان صفات الله تعالى لا عين ذاته ولا غيرها وفسروا
الغيرين على وجه صح ذلك والمشهور منهم تفسيران الاول
انهما اللذان يمكن انفكاك احدهما عن الآخر اما بمكان كجسمين

او زمان كالاب والابن او وجود وعدم كالموجود والمعدوم
ويرد عليه ان نفي الغيرية في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله وكلمة
الشهادة لان الا فيهما بمعنى الغير عند الاكثر ومثل قوله ما لكم من اله غيره
لا يشمل الغير الواجب وفيه ما فيه ولو قيل المراد ان الغيرين ما يصح
تصور احدهما مع الذهول عن الآخر يلزم ان يكون صفات الله غير ذاته الثاني
انهما ذاتان ليس احديهما الاخرى ولا شك ان صفات الله بهذين التفسيرين
ليست غير ذاته تعالى ومثل ذلك بعضهم بالواحد من العشرة فانه ليس عين
العشرة ولا غيرها لانه لا ينفك عنها والا لما كان منها وهذا بالتفسير
الاول واما بالتفسير الثاني فيكون غيرها الا ان يصدق انهما ذاتان ليس احدهما
الاخرى فيكون غيرها ح واستدلوا على عدم تغايرهما بان العشرة اسم يقع
على مجموع الافراد فكان متناولا لكل فرد مع التسعة فلو كان
الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه فرد مع التسعة وفساده ظاهر ان
قوله فكان متناولا لكل فرد مع التسعة ان اراد كل فرد موصوف
بالمعية لصارت العشرة مائة ولكان الواحد من العشرة عين
العشرة وان اراد كل فرد مع التسعة مجموعا حتى يكون المجموع
عشرة فلا نسلم انه لو كان غير العشرة لصار غير نفسه والحق ان الغيرين
لغة وشرعا وعرفا انما يقال على المنفصلين لان من قال ليس في كيسي غير

عشرة دراهم ولم يكن زايدا عليها يصدقه كل عاقل من اهل اللغة والعرف
والشرع ولا يقول له البيت الواحد والاثنان غير العشرة حتى
لو حلف عليه لا يحنثه الشرع وكذا لو قال ليس في الدار غير زيد فلا يقال
له اليد ليس بيده ولونه وشكله غيره ثم اهل السنة سلموا ان صفات
الله تعالى وراء الذات وفسروا الوراء بما ليس مفهومه نفس مفهوم
الآخر فقال قوم من المحققين الغيرين امران لا يكون احدهما عين الآخر ولا جزءه
جملة لان كل امرين فرضا ان كان المفهوم من احدهما عين المفهوم من
من الآخر فاحدهما عين الآخر وان لم يكن المفهوم من احدهما عين المفهوم
من الآخر فاحدهما غير الآخر وهذا صحيح ان سلم الخصم ان الغير هو هذا لان
هذا عنده وراء لا غير فله ان ينازع فيه **فان قلت** الذات والصفة
اما ان يكونا شيئا واحدا او لا والاول ممنوع والا لكانت الصفة عين الذات
فتعين انهما اثنان والتعدد بدون التغاير محال **قلت** لهم
ان يقولوا لم لا يكفي الوراءية في التعدد ثم الحاجة الى التغاير والحق
انه لما سلم ان الصفة وراء الذات فقد سلم ان شيئا آخر وراء الذات
قديم وما الفايدة في الاحتراز عن القدماء بهذه التكلفات فعلم من
اختلافهم ان النزاع في ان صفات الله تعالى غير ذاته او ليست بغيرها
نزاع لفظي اي وقع النزاع في معنى لفظ الغير لان الكل يسلمون ان

صفات

التفسير بين م

ان صفات الله تعالى على ذلك التفسير ليست غير ذاته واهل السنة
يسلمون انها غير بتفسير الخصم فبينهم لا خلاف من جهة المعنى واذا عرفت ذلك
فنقول ذهب اكثر المتكلمين من المتكلمين الى انه لا صفة لله تعالى وراء
السبعة او الثمانية وهي الحياة والقدرة والارادة والعلم والسمع
والبصر والكلام والثامن البقاء وزعموا ان الوجود عين الذات
وجعلوا ما في الصفات بعضها راجعة الى تلك الصفات وبعضها الى
الاضافيات او السلوب فقالوا المحبة ارادة الثواب وهي راجعة
الى الارادة والرحمة انعامه على العباد وقال الاشعري الرحمة هي
ارادة الانعام يرده الى الارادة والرضا ان فسر بارادة اكرام المؤمنين
فهو من اقسام الارادة وان فسر بترك الاعتراض فهو سلبي واثبت الاشعري
اليد صفة غير القدرة وما بين حقيقتها وكذا اثبت الوجه صفة
وراء الوجود وما بين والاستواء غير السبعة او الثمانية وما بينه
واثبت القاضي ابو بكر ثلثة اخرى وهي ادراك الشم والذوق واللمس
فان اراد بذلك العلم بتلك المدركات فذلك حق ظاهر اما اذا اراد ادراكا
عينها فذلك بعيد لما عرف ان هذه الثلثة مشروطة باللمس ولهذا
ما جاء في الكتب المنزلة هذه الثلثة مشروطا دون السمع والبصر
لكونهما غير مشروطين باللمس واثبت ابو سهل الصعلوكي

بتفسيره م

فهم من الاضافة انه اراد الانعام على العباد نسبة بين الله تعالى وبين العباد م

بتكره م

بحسب كل معلوم علماً وبحسب كل مقدور قدرة وعند غيره
علم الله تعالى بالاشياء علم واحد وقدرته على الاشياء قدرة واحدة
هذا ما قالوه وفي كون العلم والارادة صفتين حقيقيتين بحث
لانهما انما يتحققان بالتعلق بالمعلوم والمراد اذ يمتنع ان يتحقق
العلم بلا معلوم والارادة بلا مراد لما علمت ان العلم هو الادراك
وانت تعلم ضرورة ان الادراك بدون التعلق بالمدرك محال وكذا الارادة
وهي بالحقيقة ميل ما روحاني وذلك بدون التعلق بالمراد مستحيل
اذ الميل انما يكون الى شيء بخلاف القدرة فانها قد تتحقق بدون
التعلق بالمقدور ابداً وهذا واضح وكذلك البصر والسمع قد
يتحققان بدون التعلق فاتضح الفرق بين العلم والارادة وغيرهما
مما قد يعرض له التعلق وقد تحقق فيما سبق ان المدرك لا بد له
من معنى هو قوة الادراك ومن تعلقها بالمدرك ليحصل الادراك
كالبصر للباصرة في الابصار والسماع كالعلم والبصر
والسمع كالقدرة وكل من القوة وتعقلها وتعلقها
والقوة المتعلقة في العلم والارادة والسماع والابصار يصلح
ان يذهب ذهن قوم الى تلك الصفة عبارة عنه فلعل هؤلاء
ذهبوا الى الاول فلهذا قالوا ان العلم والارادة صفتان حقيقيتان

بعينه فان البصر قوة للباصرة اذا تعلقت بشيء يحصل ابصاره فالابصار

ان

وقد عرفت ان الحقيقي انما هو قوة العلم والارادة وظهر بينا الآن ان القوة في الاخرين
اي التعلق والقوة المتعلقة والقوة المتعلقة اقرب الى التحقيق وهذا
آثره اكثر المحققين ومال الى التثليث طائفة من المتاخرين منهم الامام
فخر الدين الرازي رح انه هو صرح في كتبه ان العلم هو التعلق ثم جاز
ان يكون قوة العلم والسماع والابصار واحدة واختلافها علماً وسماعاً وابصاراً
باختلاف المتعلقات اي انها اذا تعلقت بالمعلومات يكون علماً وبالمسموعات
يكون سمعاً وبالمبصرات ابصاراً **خاتمة** الصفات الالهية على
قسمين قسم يوجبه العقل مثل كونه تعالى موجوداً اذ يستدل بالممكنات
على الواجب ببطلان الدور والتسلسل ويعلم انه مؤثر والا لما حصل
شيء من الممكنات ويعلم انه عالم لما يدركه من عجائب صنعه ولطائف حكمه
ويعلم انه غني لكونه واجباً ويعلم انه ليس بجسم ولا جسماني لتركب الجسم
وحاجة الجسماني في الوجود وقسم لا يوجبه وغايته تجويزه اياه اذ مع
انكار العقل وتحقق الدليل على امتناعه لا يسوغ الا تاويل
قول الصادق لان الكلام يجاز فيه التجوز والتوسع والاشتراك
والنسخ والتخصيص وسهو الناقل والعقل الصريح لا يحتملها
فالحق التاويل ولان العقل اصل في معرفة كل الخفايا ودلالة
كل دليل من السمعيات وغيرها موقوفة عليه فلو قدح

والثالث ثم

تمام

ففيه يلزم القدح في ذلك الشيء ودلالة قول الصادق انما يثبت بصدقه
وصدقه انما يثبت بالمعجزة والمعجزة انما تثبت بالعقل فلو قدح في العقل
يلزم القدح في جميع ذلك **قال** الصحيفة الثانية في الاستدلال
على وجود الواجب الى آخرها **اقول** استدل العلماء على وجود الواجب بوجوه
الاول وهو المشهور انه اذا وجد موجود يوجد الواجب وهو ظاهر
الثاني لو وجد حادث لزم الواجب والملزوم حق فكذا اللازم اما
الملازمة فلانه لو وجد حادث فلابد له من علة تامة وهي جملة ما يتوقف
عليه وجود الحادث ووجود تلك العلة لابد وان يكون في آن حدوث
ذلك الحادث اذ لو لم يكن في آن حدوثه فاما ان يكون سابقا على ذلك الآن او متاخرا
عنه ولا سبيل الى شيء منهما اما اذا كان سابقا فلانه يلزم ان يوجد
العلة التامة في آن ولا يوجد المعلول فيلزم التخلف واذا تحقق التخلف
يلزم ان لا يكون العلة التامة تامة لما بينا في فصل العلة ان العلة
التامة يمتنع تخلف المعلول عنها واما اذا كان متاخرا فظاهر
لانه يلزم تقدم المعلول على علته التامة فيلزم تقدم المحتاج
اليه فانه مح واذا ثبت انتفاء القسمين تحقق ان يكون علته التامة
في آن حدوثه فحينئذ اما ان كانت مشتملة على الواجب
او لم يكن بل كانت ممكنة بتمامها فان كانت مشتملة على الواجب فقد

على المحتاج وهو مح

حصل المرام وان كانت ممكنة بكمالها فلابد لها من علة تامة ايضا مقارنة لها
في آن حدوثها لما مر الآن فهي اما واجبة او ممكنة وعلى هذا فان انتهى الى
الواجب فقد تم الغرض وان لم ينته فيلزم التسلسل وتلك السلسلة تكون
في آن واحد وهو آن حدوث الحادث لما بينا ان الكل يجب في ذلك الآن ويكون
غنية عما كان خارجا عنها لكونها مشتملة على جميع ما لابد لافرادها
لان التقدير ان علل افرادها التامة متحققة فيها واذا تحققت افرادها
تحققت بكمالها فيكون غنية عن الخارج وح لابد من ان يكون ممكنة قبل ذلك الآن
او لم يكن فان كان يلزم الترجح بلا مرجح لغنائها عن الخارج في الآنين وان لم يكن
فاذ كان يلزم الترجح بلا مرجح ممكنة قبل ذلك الآن يلزم انقلاب الشيء من
الامتناع الذاتي الى الامكان وانه مح **الثالث** كل حادث لابد من علة
مستقلة وهي العلة التي يجب بها المعلول فان كانت واجبة او مشتملة
على الواجب فقد تم المطلوب وان لم يكن كذلك بل كانت ممكنة بتمامها
فلابد لها من علة مستقلة واجبة او مشتملة والا لعاد الكلام فيها فان انتهت
العلة الى الواجبة او المشتملة فذاك وان تسلسلت فلابد لتلك السلسلة
من علة مستقلة غير فرد من افرادها لان اي فرد فرض علة لها يكون علة ذلك
الفرد اولى بعلية السلسلة لما مر في بحث ابطال التسلسل واذا كانت
لها علة مستقلة غير فرد من افرادها فلابد وان يكون تحقق فرد من افراد

التسلسلة بتلك العلة اذ لو لم يكن شيء منها بل يكون الكل بغيرها لحصلت السلسلة
سواء وجدت هي ام لا فلا يكون علة للسلسلة وإذا تحقق لبعض افراد السلسلة
بتلك العلة يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد لان كل فرد
فرض يكون له علة في تلك السلسلة وقد علم ان توارد العلتين على معلول
واحد بالشخص محال وهذان البرهانان بديعان الرابع جملة الموجودات
مشتملة على واجب الوجود اذ لو كانت باسرها ممكنة فلا بد لها من علة تامة
وهي اما نفس الجملة او جزؤها او خارج عنها او مركب من الداخل والخارج والاقسام
باسرها باطلة اذ الاول يوجب كون الجملة واجبة اذ الواجب ما يكون وجوده عن ذاته
لكن الجملة ممكنة لتركبها من الممكنات والممكن جائزة الزوال فكذا ما تركب
هنا فيلزم كون الممكن واجبا والثاني وهو ان يكون العلة التامة جزء الجملة
يقتضي كون الجزء جملة مما يتوقف عليه الجملة وذلك محال لانه يصير الجملة
غنية عن باقي الاجزاء فيلزم استغناء الكل عن الجزء والثالث وهو ان يكون
العلة خارجة والرابع وهو ان يكون مركبة من الداخل والخارج
يوجبان خلاف المقدر لان الخارج في الثالث والرابع ان ممكنا لم يكن
خارجا لان المقدر ان الجملة جملة الممكنات وان كان واجبا لم يكن
كل موجود ممكنا والمقدر انه كذلك فعلى كل تقدير يلزم خلاف
المقدر الخامس لو وجد ممكن لزم واجب الوجود والملزوم حق

اما الملازمة

اما الملازمة فلانه لو وجد ممكن فلا بد له من علة تامة ويلزم كونها
اما واجبة او مشتملة على الواجب اذ لو كانت ممكنة بتمامها فلا بد لها
من علة تامة وهي اما نفس العلة التامة الاولى او جزؤها او خارج
او المركب من الداخل والخارج والكل باطل اما الاول فلانه يوجب تقدم
الشيء على نفسه لان العلة يجب ان يكون سابقة على المعلول واذا كان
الشيء علة لنفسه يلزم تقدمه على نفسه واما الثاني وهو ان يكون
علتها التامة جزءها فلانه يقتضي ان لا يكون العلة التامة علة
تامة لانه يلزم احتياج الجملة الى الخارج واذا كانت الجملة محتاجة
الى الخارج كان معلولها ايضا محتاجا الى ذلك الخارج فلا يكون
العلة التامة جملة ما يتوقف عليه وانما قلنا انه يلزم احتياج
الجملة الى خارج لان ذلك الجزء ممكن فلا بد من علة تامة وعلته لا تكون
الجملة والا لزم الدور ولا البعض الآخر من تلك الجملة والا لكان ذلك البعض
اولى بالعلية لانه يكون تاثيره في الجملة اكثر من تاثير ذلك الجزء
كما مر في ابطال التسلسل وح يحتاج الى الخارج ويلزم المحال واما
الثالث فظاهر وكذا الرابع فانه يلزم ان لا يكون العلة التامة
لاحتياج المعلول ح الى ذلك الخارج وهو ثاني المحالين ولا يلزم المحال
الاول وهو الاستغناء عن جميع الاجزاء بل انما يلزم الاستغناء

عن بعض الاجزاء السادس الحوادث موجودة وكل موجود حادث له علة تامة وهي يجب ان تكون واجبة او مشتملة على الواجب اذ لو كانت ممكنة بتمامها يلزم احد الامور الثلثة الممتنعة كون العلة غير تامة او انقلاب الممتنع بالذات ممكنا او الترجح بلا مرجح لانها ان كانت ممكنة بتمامها فاما ان يكون لها علة من خارج او لم يكن فان كانت يلزم كون العلة التامة غير تامة لاحتياج المعلول الى تلك العلة الخارجة كما لا يخفى وان لم يكن لها علة من خارج فيكون مستقلة فلا يخلو من ان يكون ممكنة قبل زمان حدوثها او لم يكن فان لم يكن يلزم انقلاب الممتنع ممكنا وان كانت ممكنة يلزم الترجح بلا مرجح وهذا البرهان ايضا بديع وتقريرات الباقية ايضا بديعة قال الصحيفة الثالثة الى قوله في حالة واحدة لا غير اقول البرهان على هذا المطلوب يسير وليس في كتب القوم ما يعتد به كما ذكرنا قيل وقد سنح لنا برهان حسن وهو ان نقول لو كان الواجب اثنين كل منهما واجب فرضا فهناك تعين وواجب الوجود من حيث هو واجب الوجود لان هذا الواجب يشتمل على الهوية ونفس الواجب والهوية هي التعين ونفس الواجب هو الواجب من حيث هو الواجب وهو مشترك بينهما فتعين هذا الواجب لا يخلو من ان يكون عين واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود او لم يكن

فان كان عينه فحيث وجد الواجب وجد هذا التعين ضرورة وحيث وجد هذا التعين وجد هذا المعين فيلزم ان يكون الواجب واحدا والتقدير انه اكثر من واحد هذا خلف وان لم يكن هذا التعين عين الواجب من حيث فلا يخلو من ان يكون لازما له او لم يكن فان كان لازما فلا يوجد الواجب بدون هذا التعين فحيث وجد الواجب لزم هذا التعين ويلزم كون الواجب واحدا على تقدير ان لا يكون واحدا كما مر وان لم يكن لازما فجاز انفكاكه عنه بحسب ذاته لان ما لا يكون لازما للشيء جاز انفكاكه عنه بالنظر الى ذاته والا لكان لازما واذا جاز انفكاكه عنه بحسب ذاته فلا يخلو من ان يوجد شيء يستلزم اتصاله مع الواجب من حيث هو او لم يوجد فان لم يوجد صح انفكاكه عن الواجب بحسب الواقع لانه لما لم يجب اتصاله مع الواجب بذاته ولا بغيره صح وقوع انفكاكه في الواقع وهو الامكان الوقوعي كما عرفت قبل واذا صح انفكاكه عن الواجب بحسب الواقع صح انفكاك الوجود عن الواجب لان التعين لازم للوجود الخارجي كما عرفت في فصل التعين وجواز انفكاك اللازم يوجب جواز انفكاك الملزوم وان وجد شيء يستلزم اتصاله مع الواجب فلا يخلو من ان يكون ذلك الشيء منفصلا عن ذات الواجب او متصلا فان كان منفصلا يلزم احتياج الواجب في تعينه

اللازم لوجوده الى منفصل فيلزم احتياجه في وجوده الى منفصل وخرج
عن كونه واجبا وان كان متصلا فاما ان يكون ذلك الشيء لازما للواجب
من حيث هو او لم يكن فان كان لازما يلزم لزوم هذا التعين للواجب
من حيث هو الواجب لان ح يمتنع انفكاكه عن الواجب والتقدير
انه ليس بلازم هذا خلف وان لم يكن ذلك الشيء لازما للواجب من حيث
هو فاما فاما ان يوجد ما يوجب اتصاله مع الواجب او لا فان وجد علا الكلام
فيه في انه لازم للواجب من حيث هو او لا فان كان لازما يلزم خلاف المقدر
كما مر وان لم يكن لازما فان لم يوجد ما يوجب اتصاله مع الواجب جاز
انفكاكه عنه بحسب الواقع وانفكاك التعين كما مر وان وجد عاد
الكلام فيه فاما ان ينتهي الى ما لا يكون له ما يوجب اتصاله مع الواجب
او يتسلسل والاول يوجب صحة انفكاكه وانفكاك التعين والثاني
وقوع المحال وهو التسلسل وبتقدير تحقق التسلسل لا يكون مجموع
الافراد المتسلسلة لازما للواجب من حيث هو لان التسلسل انما
لزم لعدم لزوم شيء من الافراد فيجوز انفكاكه عن الواجب وانفكاك
التعين والوجود كما مر **فان قلت** سلمنا ان الافراد غير لازم لكن
لكل منها ما يوجب اتصاله مع الواجب الى غير النهاية فكيف يجوز
انفكاكها عن الواجب من حيث هو **قلت** ما يوجب الاتصال

اتصاله م

انما يفيد

ان م

انما يفيد عدم الانفكاك لو كان لازما للواجب من حيث هو وليس
كذلك لان كل ما يوجب الاتصال يجاز انفكاكه عن الواجب الى غير النهاية
يجاز انفكاك الكل او نقول لا يخ من ان يكون هذا المجموع لازما للواجب من
حيث هو او لم يكن فان كان لازما يلزم لزوم التعين له والتقدير عدم لزومه
وان لم يكن لازما جاز انفكاكه وانفكاك التعين ايضا احتج الفلاسفة
على الوحدة بان الواجب لو كان اكثر من واحد لكما يكون اثنين
مثلا لكان الوجوب بالذات مشتركا بينهما وقد بينا
ان الوجوب عين الماهية فيكونان مشتركين في الحقيقة وح
لا يخ من ان يكون احدهما ممتازا عن الآخر او لم يكن فان لم يكن يمتنع التعدد
اذ التعدد بدون الامتياز مح وان كان احدهما ممتازا عن الآخر فلا يمكن
ان يكون المميز فصلا لان الفصل جزء والله تعالى منزه عن الجزء
والا يلزم حاجته الى الغير بل يكون عارضا والعارض محتاج فلا بد له
من علة وعلته ان كانت حقيقة الواجب امتنع التعدد لانه ح
يمتنع انفكاكه عن حقيقة الواجب فلا يكون الواجب الا واحدا
والتقدير بخلافه وان كانت علته غير حقيقة الواجب فاما ان كانت
صفة اخرى او امرا منفصلا لا يجوز ان يكون صفة اخرى والا لعاد
الكلام فيها في ان علتها الحقيقة او صفة اخرى فيلزم

لانه على تقدير امتناع انفكاك العارض
عن حقيقة الواجب لا يكون
العارض مميزا لانه
انما يكون مميزا اذا كان
موجودا في فرد دون
فرد آخر عارض آخر

ان يكون علته امراً منفصلاً فيلزم احتياج الواجب في تعينه الى منفصل
وهو مح وهذا مبني على كون الوجوب عين الحقيقة ومعلوم انه ليس
كذلك واحتج الامام على هذا المطلوب بوجه آخر وهو ان الوجوب
بالذات لو كان مشتركاً بين اثنين لكان مغايراً لما به يمتاز كل
واحد منهما عن الآخر فيكون كل واحد منهما مركباً مما به الاشتراك وما به
الامتياز فان لم يكن بين الجزئين ملازمة كان اجتماعهما معلول علة
منفصلة هذا خلف وان كان بينهما ملازمة فان استلزم الهوية
الوجوب كان الوجوب معلول الغير هذا خلف وان كان
الوجوب مستلزماً لتلك الهوية فكل واجب هو هو فما ليس هو ليس
بواجب هكذا ذكر في المحصل وعبارته غير جارية على [illegible] اذ لا يلزم
من اشتراك الواجبين في الوجوب بالذات وامتيازهما بالهوية كونهما
مركبين ولو لزم هذا لما الحاجة الى الباقي اذ تم الكلام ح وايضا الاستلزام
لا يوجب العلية حتى يلزم المحال فاصلاح عبارته ان نقول لا بد ان يكون
لكل منهما ما به الاشتراك وما به الامتياز وح لا يخلو من ان يكون
احدهما علة للآخر او لم يكن فان لم يكن يلزم ان يكون اجتماعهما بعلة
منفصلة وان كان احدهما علة للآخر فان كانت الهوية علة لزم كذا
وان كان ما به الاشتراك فكذا حاصل كلامه على الوجه المعتمد

وفيه نظر اذ سلمنا استحالة اجتماعهما لعلة منفصلة لكن
لم لا يجوز ان يكون السبب ذات الواجب فان قلت ح يلزم ان
يكون الوجوب بالذات والتعين معلولين وكل معلول ممكن وكل
ممكن جائز الزوال قلت الممكن قد يجب بالغير وهنا يجب
بذات الله تع وكذا التعين لو كان علة للوجوب لا يلزم المحال لجواز
صيرورة المعلول واجباً بغيره كما ذكرنا ووجه آخر منقول من الحكما
وهو ان [illegible] الواجب لذاته يستحيل ان يكون محمولاً على الاثنين
لانه اما ان يكون ذاتاً لهما يعني حقيقة لهما او عرضاً لهما او ذاتاً لاحدهما
عرضاً للآخر فان كان ذاتاً لهما فالخصوصية وهي ما به يمتاز كل واحد
منهما عن الآخر لا يمكن ان يكون داخلاً في المعنى المشترك والا فلا
امتياز ولزم التركيب ايضاً وهو مح فهو خارج عنه وح يكون محتاجاً اليه فكان
الواجب المخصوص ايضاً ممكن من حيث انه مخصوص وذلك مح
وان كان الواجب المحمول على الاثنين عرضاً لهما او لاحدهما فمعروضه
لا يكون واجباً في ذاته بل بالغير وانه محال او نقول يلزم ان لا يكون
الواجب من حيث انه واجب [illegible] بل ممكناً لكون الواجب المحمول
ح ممكناً كما مر في الخصوصية وفيه بحث لان المجموع
من الذات والصفة لو لم يكن واجباً لكون الصفة محتاجة الى الذات

لا يلزم كون الذات ممكنة وايضا كون الذات واجبة معناه ان الذات
موصوفة بالوجوب لا ان الوجوب نفسها او جزؤها ووجه
آخر لو كان الواجب اثنين فاما ان يكون مجموعهما محتاجا الى واحد منهما
او لا يكون ولا سبيل الى شيء منهما فان كان محتاجا يلزم ان يكون
مجموعهما ممكنا لاحتياجه الى الغير فيجوز زواله وزوال المجموع اما
بزوال احدهما او كليهما وان لم يكن محتاجا يلزم استغناء الكل عن
الجزء وهو محال وفيه نظر لان مجموعهما يحتاج اليهما ويجب
بهما فلا يجوز زوالها كما في سائر الصفات ووجه آخر الاله واجب للعالم
وغير الواحد غير واجب فالواجب واحد اما ان الاله واجب للعالم
فظاهر والا لزم الدور او التسلسل واما ان غير الواحد غير واجب
فلاستقلال الاله بايجاد العالم واذا كان غير الواحد غير واجب كان
الواجب واحدا ضرورة وفيه بحث لانه ان اراد بقوله
غير الواحد غير واجب انه غير واجب بذاته فلا نسلم ذلك اذ لا يلزم
من كون الاله واجبا لحصول العالم كون غيره واجبا بذاته فلا نسلم
وان اراد انه غير واجب لحصول العالم فذلك مسلم لكن لا يلزم كونه
غير واجب في نفسه واحتج المتكلمون على وحدانية الله تعالى
بناء على كون الله تعالى مختارا بانا لو قدرنا الهين الى آخره كما ذكر في الكتاب

غيرهم

قوله معتقد بان معبودين يجب تقيد كل واحد منهما في الازل ويريد
ان يفعل الفعل الفلاني فيما لا يزال في آن كذا وكذا قوله لان افعال العباد
مسبوقة بالدواعي وهي لا تكون بفعل العبد والا لوجب للداعية داعية
اخرى وتلك الداعية لو كانت ايضا بفعله لزمته داعية اخرى وعلى هذا
تسلسل بل تكون من الله تعالى ولقائل ان يقول لو كانت
الداعية باختيار العبد يكون مسبوقة بداعية اخرى لكن لم لا يجوز
ان يحصل بالجاب طبعه كالجوع والعطش وطلب اللذة او غير ذلك
وانت تعلم ان هذا الدليل انما يدل على نفي صانعين قادرين على جميع
الممكنات فاعلين معا في حالة واحدة لا غير لانه لو كان احدهما
واجبا موجبا لبعض الاشياء لا يتم هذا الدليل ولو كانا قادرين لكن
كل منهما على بعض الاشياء لا يتم ايضا ولو كانا قادرين على جميع
الاشياء لكن يفعل احدهما في وقت والآخر في وقت آخر لا يلزم شيء
من المحالات وقد اختصر هذا الدليل بوجه لطيف وهو انا لو
قدرنا الهين فاما ان يتخالفا في افعالهما بان يفعل كل منهما
ضد ما يفعله الآخر او لم يتخالفا ولا سبيل الى شيء منهما لانهما ان تخالفا
يلزم فساد العالم او جمع الاضداد لتساويهما في القوة والقدرة
وان لم يتخالفا فاما ان يصح منهما المخالفة او لا ولا سبيل الى شيء منهما

او بالضرورة اما بالسماع او غير ذلك كذا صح

لكن كل منهما على بعض الاشياء لا يتم ولو كانا قادرين

اما الاول فلما بينا من استحالة المخالفة وصحة المحال محال وهذا التقرير
بديع **قال** واذا تحقق ذلك الى آخر الصحيفة **اقول** المشركون
طوائف كما ذكر في الكتاب وذلك ظاهر ودليل الثنوية في اثبات
فاعلين احدهما فاعل الخير والآخر فاعل الشر ما ذكره المجيب بعينه
العفو البلاء النسطور والملكاء ويعقوب من ائمة النصارى
الاقنوم باللغة السريانية الخاصة الجوهرية كالضاحك للانسان
وانه جوهر والا لما كان محمولا على الجوهر والله تعالى عندهم جوهر
بمعنى انه قائم بنفسه غني عن المحل وارادوا بالكلمة العلم وقبلها
الكلام قوله وهذه الثلثة واحدة في الجوهرية اي واحدة بالذات
اي ما صدقت عليه هذه الثلثة شيء واحد كما يصدقا على الانسان
انه انسان وضاحك وكاتب قولهم وتجسد من روح القدس ارادوا
به الروح الطاهر لامر حيوة الله تعالى التي سموها روح القدس
والا لما صح قولهم المسيح جوهر من جوهرين جوهر الهوتي وجوهر
ناسوتي لانه يكون كلا الجوهرين لاهوتيا وقال الملكائية المسيح
الجوهران اقنوم واحد صار جوهران بالاتحاد اقنوما واحدا اي صار
احدهما نفس الآخر فبلغوس كان من الحواريين سال عن عيسى
انك قد تقول قال ابي كذا وكذا وامر بي بكذا وكذا فارنا اباك فاجابه

واما الثاني فلانه يلزم عجزهما عما ... ثانيا ان ... لا والعجز على الله تع محال صح

عيسى ع

عيسى عليه السلام بما ذكر في الكتاب من لفظ الانجيل والباقي ظاهر
قال الصحيفة الرابعة في كيفية صدور الفعل الى قوله بانه
لكريه **اقول** اختلف الآراء في كيفية صدور الفعل
عن الله تعالى فقال المليون ان افعاله يصدر عنه باختياره
وارادته فهو فاعل بالاختيار ويرادفه القادر وقالت الفلاسفة
افعاله عنه بالايجاب فهو موجب على هذا الرأي وتحقيق هذه
المسئلة من اهم المهمات اذ الشرائع مبنية على كونه تعالى فاعلا
بالاختيار وكثير من مسائل الحكمة بل معظم مسائلها
موقوفة على تحقيق هذه المسئلة واكثر الخلافات بين الفلاسفة
واهل الملة راجعة اليها وتحقيقها يبتني على حرف وهو ان حدوث
الحوادث دال على كونه تعالى مختارا لان التغير من الثابت مع
وهذه المقدمة يسلمها الفلاسفة والتزموا في كلمات
كثيرة تفصيا عنها فقالوا انما يصدر عنه الحوادث بتوسط
العقول والنفوس بشرطية امر غير قار الذات كالحركة
والزمان فيصير كل جزء منه مع العلل القديمة سببا
لحدوث حادث فورد عليهم ان هذه الاجزاء الحادثة
كيف صدرت عنها فاحتاجوا الى بيان كيفية

بصدور

موقوفة م

الخلافيات م

صدور تلك الاجزاء الحادثة الصادرة عن العلل القديمة فعسر عليهم
أن يقولوا متى تحدث عن القديم بشرطية امر آخر غير قار الذات
خوفا من التسلسل فذهبوا الى ان كل سابق من اجزاء ذلك
المنقضي يفيد استعداد اللاحق فيصير القديم مع ذلك الاستعداد
علة تامة لوجود اللاحق ويجب صدوره ولا يقع الاحتياج الى
آخر غير تلك الاجزاء واستعدادها فلزمهم من هذا الاصل قدم
الحركة والزمان والعالم اما قدم الحركة فلانهم جعلوا اجزاءها شرائط
لحدوث الحوادث عن القديم واحتاج كل جزء منها الى سابق
يعدّه ليصدر عن القديم فلكل جزء سابق الى غير النهاية واما الزمان
فلان الحركة لابد وان تقع في الزمان كما مر ان كل جزء منها
تقع في حالة طفرة واما العالم فلان الحركة بدون المتحرك محال
والمتحرك انما هو الجسم فيلزم قدم جسم متحرك ازلا وهو الفلك
عندهم والفلك عندهم يوجب وجود العناصر لان القريب منه
يصير نارا بالحركة والبعيد ارضا ويحصل المتوسطان كما يجيء
فيلزم قدم العالم ومثلوا اعداد السابق اللاحق بالذهاب
الى موضع فان من اراد ان يذهب مسافة فلا يمكن صدور
الخطوة الثانية منه الا بعد صدور الخطوة الثانية وعلى هذا

فكل خطوة سابقة معدة للخطوة اللاحقة الى آخر المسافة
هذه هي قاعدة اصل الفلسفة ومع بنائها يمتنع اثبات حدوث
العالم وبيان كون الله تعالى مختارا لانهم جعلوها مستندا به واعتمدوا
على حجج المتكلمين حدوث العالم وكون الاله مختارا ولا دفع احد من
العلماء هذه القاعدة بل ما ذكروها في كتبهم اصلا وما اصلحوا
حججهم بوجه يندفع مستندهم ونحن بعون الله تعالى وتأييده
نبين فساد هذه القاعدة ونذكر حججا على وجه ينقطع مستندهم
اما فساد هذه القاعدة فلان العلة التامة متى كانت
تاثير الموجب الثابت المؤثر هو الموجب الثابت ضرورة لان
الاستعداد الحاصل للاحق هو الامكان الاستعدادي الذي هو
القابلية التامة والقابلية لا مدخل لها في المؤثرية اذ القابلية
بذات المعلول والمؤثرية بذات المؤثر فيكون المقتضي المؤثر
الموجب الثابت والموجب الثابت بالذات والتاثير يمتنع ان
يقتضي التغير الذي هو الانقلاب من حالة الى اخرى وهذا
امر بديهي فان قلت نحن لا نقول ان الموجب الثابت
يقتضي التغير كيف يقال هذا بل نقول انه يقتضي
كل جزء من اجزاء المقتضي كالحركة مثلا بشرط حصول

الاولى ولا الخطوة الثالثة الا بعد صدور الخطوة م

فلزم ان يكون المؤثر المقتضي للتغير القادر المختار دون الموجب م

استعداده من سابقه وذلك الجزء منقضٍ بالطبع لا يبقى الا آنا واحدا
فلا يبقى استعداده الا آنا ويحصل استعداد الثاني حتى يحصل
من الموجب الثابت وعلى هذا في جميع اجزاء المنقضي **قلت**
اجزاء الحركة الموجودة بالطبع لا ثبت الا كونات وتوسطات متعاقبة
وكل كون وتوسط فرض يصح بقاؤه ابدا بان ينقطع الحركة فعند
حصول الاستعداد وتاثير الثابت يبقى ابدا وكذا اجزاء
الزمان الموجودة في الخارج ليست الا آنات وكل آن يمكن بقاؤه
بتقرر الحالة المستقرة كما عرفت قبل ولئن سلّمنا امكان زوال
استعداد اللاحق لكن كون السابق معدا للاحق امر متعذر لانه
لو كان كذلك فلا يخ من ان يتم استعداد اللاحق عند وجود السابق
او عند عدمه ولا سبيل الى شيء منهما لا جائز ان يتم عند وجود
السابق والا يلزم اجتماع جميع اجزاء المنقضي دفعة لحصول
العلة التامة للاحق عند وجود السابق فيلزم اجتماع الجميع
ويلزم من هذا اجتماع جميع الحوادث الحاصلة بسبب
اجزاء المنقضي ولا جائز ان يتم عند عدم السابق والا لكان
عدم السابق شرطا لتمام استعداد اللاحق وعدم السابق
ايضا حادث فصدوره عن الموجب الثابت يتوقف اما على

منتقض

منقضٍ آخر او على معدٍّ سابق والاول يوجب ما هو هربوا عنه من لزوم التسلسل
والثاني وهو ان يتوقف على معدٍّ سابق ايضا باطل لانه ح لا يخ من ان يكون
معدّه هو السابق اي الذي هذا العدم عدمه او غيره فان كان السابق
لا يجوز ان يتم استعداده عند وجوده والا لما تاخر عنه لحصول علته
التامة ح فيلزم اجتماع السابق مع عدمه وهو مح وان كان معدّه
سابقا آخر يعود الكلام في ان تمام استعداده هل يتم عند وجود ذلك السابق
او عند عدمه فان تم عند وجوده يلزم اجتماعه مع ذلك السابق فلا يكون
سابقا وان تم عند عدمه يكون عدمه شرطا في تمام استعداده وعلى هذا ولزم
الدور او التسلسل **فان قلت** جاز ان يتم استعداد اللاحق عند
وجود السابق لكن لا يوجد اللاحق لوجود المانع وهو وجود السابق
قلت هذا لا يضرنا لان عدم السابق ح يكون شرطا لوجود اللاحق ويعود
الكلام بتمامه الخ وايضا المراد بالاستعداد التام كونه مستجمعا
لجميع الشرائط وارتفاع الموانع فمع تحقق المانع يمتنع تحقق
الاستعداد التام فعلم انه لا اثر للسابق في وجود اللاحق فيحتاج
الى حادث آخر ولزم ما هربوا منه من لزوم التسلسل واما حديث
الذهاب فليس بشيء لان المتحرك لو ابتدأ الحركة من الحد الثاني امكنه
الحركة قطعا وانما يتوقف الحركة الثانية على الاولى بشرط ان لا يكون

المتحرك على ذلك الحد بل على الحد الاول وتوقف الحركة الثابتة على الاولى
بهذا الشرط لا يوجب توقفها عليها بحسب الذات وهذا امر بين فعلم ان
الله تعالى لو كان موجبا لما وجد حادث والا لزم الدور او التسلسل
وينعكس بعكس النقيض الى قولنا لو وجد حادث لما كان الله تعالى
موجبا وهو المطلوب وهذا برهان قاطع يبطل قول الفلاسفة بالكلية
اذ ابطل مستندهم واصلهم واحتج المليون على كونه تعالى مختارا
بوجوه ما تضمنت بطلان مستندهم فلا جرم دفعها الفلاسفة مستندين
الى هذا المستند وزعموا ان الحق معهم وبقي كلام المليين في حيز
المنع وما اجابوا عنه ومن تصدى للجواب فتمسك بوجه غير مشبع منها
ما ذكره الامام في المحصل وهو ان موثر العالم اما ان صدر عنه الاثر
مع امتناع ان لا يصدر او مع جواز ان لا يصدر والاول باطل لان تاثيره
في وجود العالم ان لم يتوقف على شرط فذلك الشرط ان كان قديما لزم
من قدمه قدم العالم وقد ابطلناه وان توقف على شرط فذلك الشرط
ان كان قديما عاد الالزام وان كان محدثا كان الكلام في حدوثه
عن الواجب كالكلام في الاول ولزم التسلسل اما معا وهو ممتنع او لا
الى اول فيلزم منه حوادث لا الى اول وهو ممتنع ولما بطل هذا القسم
ثبت الثاني ولا معنى للقادر سوى ذلك هذا ما ذكره وفيه نظر

الحجة على مقدمتين كل منهما ممنوع عندهم بذلك الاصل الاولى حدوث
العالم والثانية امتناع حوادث لا اول لها ومنها انهم قالوا الحوادث مستندة
الى الله تعالى اما بوسط او بلا وسط فلو كان الله تعالى موجبا لصدور
الحوادث عنه اما ان يتوقف على شرط او لا فان لم يتوقف لزم قدم الحوادث
وان توقف فان توقف على شرط قديم لزم ايضا قدم الحادث وان توقف
على شرط حادث عاد الكلام في ذلك الشرط الحادث انه كيف صدر
عن الله تعالى ولزم التسلسل وهو ممتنع فاجابوا بان التسلسل انما يكون
محالا ان لو كانت افراد السلسلة معا لكن لم لا يجوز ان يكون على
طريق التعاقب بان يكون قبل كل حادث حادث بعده الى غير النهاية
وما اجاب المليون عنه بل ذهبوا الى انه لازم وما ذكروا شيئا
مقنعا وبعضهم تمسك بالبديهة ومنها ما قالوا لو كان الله تعالى
موجبا لزم قدم الحوادث اذ يجب صدور المعلول الاول والمعلول
الثاني عن الاول والثالث عن الثاني وعلى هذا الى غير النهاية
فيلزم لزوم جميع الاشياء لله تعالى ولزم قدمها واجابوا بانه
لم لا يجوز ان يكون شيء منتقض الاجزاء يكون كل جزء منه مع الواجب
علة لحادث ويكون ذلك الجزء مع الجزء السابق وعلى هذا الى
غير النهاية البرهان الثاني في هذا المطلوب وهو متضمن لدفع

مستندهم وهو ان الله تعالى لو كان موجبا لما وجد حادث
اصلا والتالي باطل اما الملازمة فلانه لو وجد حادث فلا بد وان
يكون صادرا عن الواجب اما بوسط او بغير وسط ولا يخلو من ان يتوقف
صدوره عن الواجب على شرط اولم يتوقف ولا سبيل الى شيء منهما
لا جائز ان لا يتوقف والا لزم احد الامرين الممتنعين وهو اما حدوث
القديم او قدم الحادث وان توقف على شرط فان كان ذلك الشرط
قديما فكذا يلزم احد الامرين الممتنعين وان كان حادثا فلا بد وان
يكون حدوث ذلك الشرط في آن حدوث ذلك الحادث والا فلا يخلو من
ان يحدث قبل ذلك الآن او بعده فان حدث قبل ذلك الآن يلزم تخلف
المعلول عن علته التامة لان الشرط مع الواجب يصير علة تامة
وان حدث بعد ذلك الآن يلزم تقدم المعلول على علته وكلاهما باطل
وهذه المقدمة مما ابطلت مستندهم في تسلسل الشروط واذا كان
حدوث ذلك الشرط في آن حدوث الحادث يعود الكلام
في كيفية صدوره عن الواجب انه ان لم يتوقف على شرط او توقف على
شرط قديم لزم احد الامرين الممتنعين وان توقف على شرط حادث
لزم حدوث ذلك الشرط في آن حدوثه وعلى هذا يلزم اما احد الامرين
الممتنعين او انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين لانه ان انتهى

فيلزم م

الى

الى ما لا يتوقف صدوره عن الواجب على شرط او توقف على شرط قديم لزم
احد الامرين المذكورين وان لم ينته بل توقف كل شرط حادث على
شرط آخر حادث يكون في آن حدوثه الى غير النهاية ولا ينتهي الى الواجب
يلزم انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين احدهما ذاته تعالى والآخر الحادث
الاول وانحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين بديهي الاستحالة او نقول
من الابتداء لو توقف الحادث الاول على شرط حادث فجملة ما يتوقف
صدوره عليها من الشرائط لا بد وان تكون حادثة في آن حدوثه
كما مر وصدور تلك الجملة جملة ما يتوقف صدوره والتقدير
انها كذلك واذا لم يكن صدور تلك الجملة عن الواجب متوقفا على شرط
لزم احد الامرين المذكورين وهذه المقدمة في غاية الحسن فان قيل
للخصم ان يمنع قولكم الحادث يصدر عن الواجب اما بوسط او بغير
وسط لان مذهبه ان ماهية المعلول الاول وامكانه علة للانبساط
كما ذكروا في ترتيب صدور العقول والنفوس عن الواجب
ان شيئا منها ليس عن الواجب اما الماهية فلانها غير مجعولة عندهم
واما الامكان فلانه معلول للماهية قلنا قد بينا فساد
هذه القاعدة حيث بينا صدور العقول والنفوس وبتقدير تسليم
ما ذكروه فانه لا يؤثر الماهية في شيء ما لم يتحقق في الخارج

ولا يخفى ان هذه المقدمة كافية في اثبات المطلوب سواء كانت الشروط المذكورة مترتبة الوقوع او كانت باجمعها في آن حدوث الحادث ه عبد الغفور بن نصر الري

الواجب لا يجوز ان يتوقف على شرط آخر والا لما كان الكلام م

اذ المعدوم لا اثر له وكذا معلولها لا يؤثر لانه اما سلبي او اعتباري
كما بيّنا في المبادي وتحقق الماهية انما كان بالواجب فقد انتهى
الصدور الى الواجب **فان قلت** لم لا يجوز ان يكون بعض الشرايط
ارادة مختار سوى الله تعالى وح لا يلزم شيء مما ذكرتم من المحالات
اذ الارادة لا تحتاج الى مرجح لان المختار قد يختار المرجوح والمساوي
قلت لو كان الله تعالى موجبا بالذات لما صدر عنه المختار
لان المختار من شانه وفي طبعه التغير والاختلاف اما بتغير الارادة
والقصد او التاثير بنفسها او بتعلقها واما تعوق تاثيره في كل
من النقيضين والضدين اذ التاثير في احدهما غير التاثير في الاخر
وطبيعة الموجب منافية لامثال هذه مقتضية للتشابه
والايجاب والتاثير على نهج واحد ولهذا ذهب الحكماء
الى ان الموجب لا يصدر عنه ما له الاختيار الا اذا كان اختياره
على وتيرة واحدة غير منقطعة كما اثبتوا النفوس المحركة
للافلاك على ان تحصلهم نكرهذا ايضا البرهان الثالث لو لم يكن
الواجب مختارا لما اختلفت الاجسام في الاوصاف والاثار
واللازم باطل اما الملازمة فلانها لو اختلفت لكان
لاجل الخصصة مستندة الى الواجب ضرورة انتهاء الممكنات

البتة

البتة الى الواجب والا لدار او تسلسل واختصاص كل منها بوصفه لابد وان يكون مستندا
الى مخصص لامتناع تخصيص الشيء بلا مخصص وذلك المخصص اما
ان يكون نفس الجسمية او لازما من لوازمها فلا انه يلزم تساوي الاجسام
في ذلك الا يلزم التخصيص بلا مخصص لاشتراكهما
في الحكم وهو كون الاجسام متساوية في ذلك واما الثاني وهو ان يكون
المخصص شيئا فلانه يعود الكلام في اختصاص ذلك الشيء
بذلك الجسم في ان مخصصه هل هو نفس الجسم او لازمها او شيء آخر
ويلزم اما الدور او التسلسل سواء كان ذلك الشيء امرا منفصلا من
الفلكيات او العنصريات او متصلا جوهرا كما زعمت الفلاسفة
انه صورة نوعية او عرضا من الاعراض والبطلان اللازم فظاهر
فان قلت لم لا يجوز ان يكون امرا منفصلا من ارادة قادر او اختلاف
وضع من الفلكيات او العنصريات فان المسامتة الكواكب والحرافات
تاثيرات في الاشياء **قلت** قد مر في البرهان السابق ان الموجب
لا يصدر عنه المختار والمسامتة والانحراف قد يوجد في مجاور الشيء
ولا يؤثر ذلك فيه كحجر يصير لعلا ومجاوره لا يصير كذلك **فان قلت**
لان ذلك الحجر قابل لذلك المعنى لا المجاور **قلت** حينئذ عاد الكلام
في تلك القابلية انها لابد وان يكون بمخصص وهو اما الجسم او لازمه

من الكرية وذلك لان كل مركب تغاير اجزاؤه في الطبيعة والصفات
وذلك للمزاج والامتزاج فيكفي تسليم الخصم تلك المقدمة **قال**
اما الفلاسفة الى اخر الصفحة **اقول** احتجت الفلاسفة على
كون الله تعالى موجبا بحجج واهينا الحجة الاولى لو كان مختارا فلابد
من ان يكون الفعل اولى به من الترك او لا ولا سبيل الى شيء منهما فان
كان الفعل اولى كان حصوله كمالا له فيكون ناقصا في ذاته
مستكملا بغيره وذلك مح وان لم يكن اولى كان عبثا وهو غير جائز على
القادر الغني الحكيم **والجواب** ان الفاعل قد يقصد الى شيء
لكونه اولى بالنسبة اليه لاستكماله به كما في تحصيل العلم وغيره
من الكمالات فيكون ناقصا بذاته وقد يقصد الى اولى الطرفين لا
بالنسبة اليه بل في نفس الامر او بالنسبة الى الغير لضرورة احد
الطرفين اذ لا بد وان يفعل او يترك وحينئذ يكون اختيار الاولى
عين الكمال والحكمة وتركه عين السفه والنقصان وحينئذ لو اريد
بالاولوية المعنى الاول فنختار انه ليس اولى به قوله يلزم العبث
قلنا لا نسلم وانما يلزم ان لو لم يكن بالمعنى الثاني وان اريد بها المعنى
الثاني فنختار انه اولى قوله يلزم ان يكون ناقصا بذاته مستكملا
به قلنا لا نسلم انه يلزم الاستكمال بهذا القسم قوله لضرورة

الواجب

احد الطرفين جواب سؤال مقدر وهو ان يقال فعل الطرف الاولى
في نفس الامر او بالنسبة الى الغير لا يخلو عن ملاحظة كمال او براءة عن
ذم لو فعل الطرف الآخر وذلك ضرب من الاستكمال فاجاب بانه لا
انما يلزم ان لو لم يكن احد الطرفين ضروريا اما اذا كان فغاية الحكمة
والكمال ان يختار الطرف الاولى والسؤال المشهور على هذه الحجة
انهم قالوا لا نسلم انه لو لم يكن الفعل اولى به يلزم العبث وانما يلزم
ان لو لم يكن اولى في نفس الامر او بالنسبة الى الغير واجابوا عنه بان
ينقل الكلام حينئذ الى ذلك فنقول كونه اولى في نفس الامر او بالنسبة
الى الغير لا يخلو من ان يكون اولى به او لم يكن فان كان يلزم الاستكمال
وان لم يكن يلزم العبث واعترضوا عليه بان لا نسلم انه لو لم يكن اولى به
يلزم العبث وانما يلزم ان لو لم يكن اولى في نفس الامر او بالنسبة الى
الغير وهذا اعتراض حق وعارضوا حجتهم بان الله تعالى لو كان
موجبا فما صدر عنه اما ان يكون اولى به او لم يكن والاول يوجب استكمال
ذاته فيه والثاني كونه مقتضيا بالذات لما لا يكون كمالا وذلك ايضا نقصان
الذات لان الذات الكاملة ما يقتضي الكمال والناقصة ما يقتضي
ما لا يكون كمالا وادعوا ان هذا اقوى من حجتهم الحجة الثانية الواجب
موجب لان موثريته ان كانت لذاته او لصفة وجب دوام الموثرية

لما

او غير ذلك الخ البرهان الرابع الواجب مختار لان صدور الفلكيات

مستند اليه وح لا يخ من ان يكون الفلك بسيطا كما ذهب اليه الفلاسفة

او مركبا فان كان بسيطا فاختصاص الكواكب والاقطاب بالافلاك بمحالها

اما ان يكون بايجاب الواجب او باختياره والاول محال لان نسبة ايجاب

الموجب الى اجزاء البسيط واحدة فلا يقتضي تخصيص الكواكب

والاقطاب بمواضع معينة فتعين ان يكون بارادته وان كان الفلك

مركبا فاختصاص محال الكواكب والاقطاب من الفلك بامكنتها التي

المتساوية في الحقيقة وذلك لان مكان الفلك وهو الفراغ المتوهم المشغول

به بسيط ضرورة اتحاد المعنى اما بايجابه او باختياره والاول ممتنع كما

مر بينا فتعين الثاني وهو المطلوب والمراد بالبسيط ان يكون كل قطعة

من الفلك مثل الاخرى في الحقيقة سواء كان بسيطا في الحقيقة

اي من طبيعة واحدة او مركبا من الطباع والمراد بالمركب ان يكون

من قطع مختلفة الطبايع واستدل اهل السنة على هذا المطلوب

بان النطفة اما ان يكون بسيطة كما نرى في الحس او مركبة وعلى التقديرين

يلزم ان يكون المؤثر في اعضاء الحيوان واشكالها صانعا قادرا حكيما

لانها ان كانت بسيطة فالمؤثر في طبايع الاعضاء واشكالها

اما طبيعة النطفة او امر خارج لا جايز ان يكون الطبيعة والا يلزم

الحيوان

ادم

ان يكون الحيوان على شكل الكرة لان الجسم البسيط لما طبيعة واحدة

والطبيعة الواحدة اذا اثرت في شكل الجسم البسيط يحصل منه

شكل الكرة لان الفاعل البسيط وهو الطبيعة الواحدة والقابل

البسيط وهو الجسم البسيط يحصل منهما شكل بسيط وهو الكرية اذ لو

المضلع فاختصاص بعض اجزاء الجسم البسيط بشكل دون البعض

يوجب الترجيح بلا مرجح لتساوي نسبة الطبيعة الى جميع اجزاء الجسم

فتعين ان يكون المؤثر امرا خارجيا فذلك الخارجي اما موجب او مختار ولا

ان يكون موجبا والا يلزم ايضا شكل الكرة لان الموجب نسبته الى الاجزاء

البسيطة واحدة فتعين انه مختار هذا اذا كانت النطفة بسيطة

اما اذا كانت مركبة فيكون مركبة من البسايط اذ كل مركب لا بد

وان ينتهي تحليله الى البسايط والا لزم تركب الجسم من اجزاء غير متناهية

وح لا يصح ان يكون المؤثر في اشكال الاعضاء وطبايعها الطبيعة

والا يلزم ان يكون الحيوان على شكل الكرات المضمومة بعضها الى البعض

لان كل بسيط يصير كرة بل يكون امرا خارجا وهو لا يجوز ان يكون

موجبا والا يكون الحيوان على شكل الكرات المضمومة لان نسبة الموجب

الى جميع اطراف الاجزاء البسيطة واحدة فيلزم ان يكون قادرا قادرا

وفيه بحث لجواز ان يكون مزاج الاجزاء وامتزاجها العا

امتزاج الاجزاء لو امتزاجها

منها

من الكرية وذلك لان كل مركب تتغاير اجزاؤه في الطبيعة والصفات
وذلك للمزاج والامتزاج فكيف يسلم الخصم تلك المقدمة **قال**
اما الفلاسفة الى آخر الصحيفة **اقول** احتجت الفلاسفة على
كونه الله تعالى موجبا بحجج واهية الحجة الاولى لو كان مختارا فلا بد
من ان يكون الفعل اولى به من الترك او لا ولا سبيل الى شيء منهما فان
كان الاول اولى كان حصوله كمالا له فيكون ناقصا في ذاته
مستكملا به وذلك مح وان لم يكن اولى كان عبثا وهو غير جائز على
القادر الغني الحكيم **والجواب** ان الفاعل قد يقصد الى شيء
لكونه اولى بالنسبة اليه لاستكماله به كما في تحصيل العلم وغيره
من الكمالات فيكون ناقصا بذاته وقد يقصد الى اولى الطرفين لا
بالنسبة اليه بل في نفس الامر او بالنسبة الى الغير لضرورة احد
الطرفين اذ لا بد وان يفعل او يترك وحينئذ يكون اختيار الاولى
عين الكمال والحكمة وتركه عين السفه والنقصان وحينئذ لو اريد
بالاولوية المعنى الاول فنختار انه ليس اولى به قوله يلزم العبث
قلنا لا نسلم وانما يلزم ان لو لم يكن بالمعنى الثاني وان اريد بها المعنى
الثاني فنختار انه اولى قوله يلزم ان يكون ناقصا بذاته مستكملا
به قلنا لا نسلم انه يلزم الاستكمال بهذا القسم وكذلك لضرورة

الواجب صح

احد

احد الطرفين جواب سؤال مقدر وهو ان يقال فعل الطرف الاولى
في نفس الامر او بالنسبة الى الغير لا يخلو عن ملاحظة كمال او براءة عن
ذم لو فعل الطرف الآخر وذلك ضرب من الاستكمال فاجاب بانه لا
انما يلزم ان لو لم يكن احد الطرفين ضروريا اما اذا كان فغاية الحكمة
والكمال ان يختار الطرف الاولى والسؤال المشهور على هذه الحجة
انهم قالوا لا نسلم انه لو لم يكن الفعل اولى به يلزم العبث وانما يلزم
ان لو لم يكن اولى في نفس الامر او بالنسبة الى الغير واجابوا عنه بان
ينقل الكلام حينئذ الى ذلك فنقول كونه اولى في نفس الامر او بالنسبة
الى الغير لا يخلو من ان يكون اولى به او لم يكن فان كان يلزم الاستكمال
وان لم يكن يلزم العبث واعترضوا عليه بان لا نسلم انه لو لم يكن اولى به
يلزم العبث وانما يلزم ان لو لم يكن اولى في نفس الامر او بالنسبة الى
الغير وهذا اعتراض حق وعارضوا حجتهم بان الله تعالى لو كان
موجبا فما صدر عنه اما ان يكون اولى به او لم يكن والاول يوجب استكمال
ذاته فيه والثاني كونه مقتضيا بالذات لما لا يكون كمالا وذلك ايضا نقصان
الذات لان الذات الكاملة ما يقتضي الكمال والناقصة ما يقتضي
ما لا يكون كمالا وادعوا ان هذا اقوى من حجتهم الحجة الثانية الواجب
موجب لان مؤثريته ان كانت لذاته او لصفة وجبت دوام المؤثرية

لما

بدوام معلوله وحينئذ كان موجبا لا مختارا وان كانت لصفة حادثة

عاد الكلام في ان موثريته في تلك الصفة الحادثة اما للذاته او لصفة

قديمة او لصفة حادثة فيلزم اما دوام الموثرية او التسلسل والثاني

باطل فتعين الاول واذا لزم دوام الموثرية لزم دوام الاثر اذ التعلق

محال والا يلزم العجز واذا لزم دوام الاثر لزم منه الموجبية والجواب

لم لا يجوز ان يكون الموثرية لصفة قديمة وهي الارادة اذ الارادة

قد تنبنى على التاثير كما يريد ان يفعل الفعل الفلاني في بعد

اذا كثر فيريد الله تعالى في الازل ان يوجد الشيء الفلاني في الوقت

الفلاني وقد ذكروا هذه الحجة بوجه آخر وهو ان تاثير الله تعالى

في العالم اما ان يكون قديما او حادثا والثاني باطل فتعين الاول

ولزم الايجاب وانما قلنا الثاني باطل لان تاثيره فيه ان كان

حادثا يكون بتاثير الله تعالى فيلزم ان يكون للتاثير تاثير آخر لان

النسبة غير المنتسبين فان كان ذلك التاثير قديما لزم قدم

قدم هذا التاثير هذا خلف وان كان حادثا يعود الكلام فيه

وتسلسل او لزم قدم الحادث والجواب ان الشيء وان كان

له تاثير في تاثيره في الشيء لكن لا يكون هذا التاثير زايدا على

تاثيره في الشيء والا لزم التسلسل في كل تاثير سواء

ولا يلزم دوام موثرية ... من دوام الارادة [illegible]

ان [illegible]

كان ذلك التاثير قديما او حادثا وتحقيقه ان معنى تاثير

الشيء في الشيء انه بالذات يثبت اثره فيه وهذا المعنى يكون

تاثيرا عن ذات الموثر بنفسه لا بتاثير آخر لانه بذاته بذات الموثر

وهذا سره الحجة الثالثة الله تعالى موجب لانه عالم بكل

المعلومات وخلاف ما علم محال لاستلزامه الجهل عليه تعالى

فما علم وجوده يكون واجبا وما علم عدمه يكون ممتنعا فكل شيء

اما واجب او ممتنع ولا قدرة على الواجب والممتنع فيلزم ان

يكون موجبا والجواب ان الله تعالى انما يعلم الاشياء كما هي

فلم لا يجوز ان يعلم وجود الشيء او عدمه انه يكون واقعا

بقدرته وحينئذ يكون الواجب وقوعها بقدرته فيلزم تحقق

القدرة لا زوالها او نقول العلم بالوقوع تابع للوقوع لان العلم

هو ادراك الشيء كما هو فيكون بين المنتسبين وحينئذ

لم لا يجوز ان يكون الوقوع بالقدرة فيكون تابعا للقدرة

فيلزم ان يكون العلم تابعا للقدرة واذا كان تابعا

لها فلا يكون مغيرا لها او نقول الوجوب والامتناع

الناشيان من العلم تابعان له وهو تابع للقدرة فيكونان

تابعين للقدرة والوجوب والامتناع التابعان للقدرة

وقوعا

تابعا له ولان العلم امر نسبي فيكون

لا ينافيان للقدرة بل يحققانها وهذا جواب حسن مكمل للجواب الثاني

الحجة الرابعة لو كان الله تعالى مختارا فاما ان يكون مخلوقه ممكنا في الازل

او لا يكون ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول فلانه لو كان ممكنا في الازل

لجاز وقوعه فيه وذلك محال لان فعل القادر يمتنع ان يكون ازليا لان المختار

انما يقصد الى ايجاد المعدوم ولا يدعوه داعية الايجاد الا الى معدوم

واما الثاني فلانه لو لم يكن ممكنا في الازل ثم صار ممكنا فيما لا يزال لان التقدير

انه مخلوق الله تعالى فيلزم انقلاب الشيء من الامتناع الى الامكان

وهو محال والجواب انه ان اراد بكونه ممكنا بالامكان الذاتي فنختار انه

ممكن في الازل قوله لو كان ممكنا في الازل لجاز وقوعه قلنا

لا نسلم جواز وقوعه لجواز ان يكون ممتنعا بالغير والامر كذلك لانه

فعل الفاعل المختار وان اراد كونه ممكنا بالامكان الوقوعي فنختار

انه ليس بممكن في الازل قوله يلزم الانقلاب قلنا لا نسلم ان هذا

الانقلاب محال فالمحال انما هو الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان

الذاتي لا من الامتناع بالغير الى الامكان الوقوعي الحجة الخامسة

الله تعالى موجب لانه ان استجمع جميع ما لا بد له في التاثير وجوديا

كان او عدميا امتنع الترك وان اختل شيء مما لا بد منه امتنع

الفعل فاذا لزم احد الامرين وهو اما امتناع الترك او امتناع الفعل

الازلي م

لم منه م

يلزم

يلزم ان لا يكون قادرا اذ القادر هو الذي لا يمتنع عنه الترك والفعل

والجواب لم لا يجوز ان يكون بعض ما لا بد منه اختيار الله تعالى

وقصده وح لو وجب الفعل او الترك لا يلزم انتفاء القادرية اذ وجوب

الفعل ووجوب الترك بالاختيار لا ينافي القادرية ثم قوم من حكماء

الاسلام ارادوا التوفيق بين الفلاسفة والشريعة فقالوا الموجب

مختار ايضا بالتفسير الذي ذكرتم للمختار وهو انه الذي ان شاء فعل

وان شاء ترك لان هذا التعريف بالملازمتين وهذا التعريف صادق

على الموجب لانه يصدق عليه حالة صدور الفعل عنه انه ان شاء

ان لا يفعل لا يفعل لان هذه ملازمة وصدق الملازمة لا يوجب صدق

طرفيها كما في القادر فانه اذا شاء شيئا ويجزم بايجاده يصدق عليه انه

ان شاء ان لا يفعل لا يفعل مع انه لا يصدق عليه في تلك الحالة

شيء من طرفي الملازمة وفيه نظر لانا لا نسلم ان الموجب ان

شاء ان لا يفعل يمكنه ان لا يفعل لانك قد عرفت ان الموجب لا يجب

صدور الاثر عنه وح لو فرضنا تحقق انه شاء ان لا يفعل يمتنع ان لا ينفعل

فلا يصدق عليه هذه الملازمة خاتمة الموجب

يجب ان يقارنه اثره المكتفي بمجرده تاثيره بالزمان اي يكون الموجب

علة تامة له لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة واما المختار فيجب

ينفعل

تأخر فعله عنه بالزمان لان الفاعل المختار لا يقصد الى الموجود فضل
الايجاد بل الى المعدوم ولا يدعوه داعية الايجاد الا الى المعدوم وهذا
امر ضروري فيكون سابقا على اثره بالزمان فهذا عام في كل مختار سواء
كان واجبا او ممكنا واما الوجه الخاص بالواجب اي اذا كان
الواجب مختارا فيجب حدوث فعله وذلك لانه يجب ان يكون تاثيره
حادثا اذ لو كان ناشيا عن ذاته والا لكان من خارج ويلزم تاثير
الواجب عن الغير واذا كان ناشيا عن ذاته لم يكن مختارا فعلم
ان تاثيره حادث واذا كان تاثيره حادثا كان اثره ايضا حادث وهو
المطلوب **قال** الصحيفة الخامسة في علم الله تعالى الى آخرها
اقول اتفق جمهور العقلاء على ان الله تعالى عالم خلافا لطايفة من
قدماء الفلاسفة ثم اختلف الجمهور العقلاء فذهب المحققون من اهل
الملة الى انه عالم بجميع المعلومات وقال الباقون انه عالم بالبعض
والقايلون بالبعض فرقتان الفرقة الاولى الفلاسفة فمنهم من قال
انه تعالى عالم بالكليات وبالجزئيات على الوجه الكلي لا على الوجه
الجزئي كما سيجي ومنهم من زعم انه لا يعلم ذاته بل غيرها ومنهم
من ذهب الى انه يعلم ذاته دون الغير والفرقة الثانية
اهل الملة فمنهم من قال انه لا يعلم الجزئيات الا عند وقوعها وقيل

تقديما مصاحبا له منه وجوده كان م

ذلك انما يعلم الماهيات وهو مذهب هشام ابن الحكم واتباعه ومنهم من
زعم انه لا يعلم ما لا نهاية له ومنهم من ذهب الى انه يعلم بعض المعلومات
فقط والدليل على انه تعالى عالم انا قد بينا انه فاعل بالاختيار والفاعل
المختار لا بد وان يعلم ما يقصد ايجاده فيكون عالما ولان افعاله على
الترتيب العجيب والتاليف اللطيف يدل عليه تشريح بدن الانسان
والحيوانات وتركيب الافلاك كما اشتمل عليه كتب
التشريح والهيئة وكل ما هو كذلك فهو عالم ضرورة **فان قيل**
على الثاني شكان الاول لم لا يجوز ان يوجد الواجب موجودا يكون
خالق العالم فيكون خالق العالم هو لا الواجب الثاني النحلة قد
تفعل فعلا عجيبا وهو بناء البيوت المسدسة وغيرها من الحيوانات
قد يفعل ايضا افعالا عجيبة والاجسام من الادوية
وغير الادوية قد تفعل افعالا عجيبة كالحجر التركي في نزول الثلج
والمطر مع عدم العلم **والجواب** عن الاول ان واجب الوجود
فاعل بالاختيار وسنبين ان جميع المقدورات واقعة بقدرته
وارادته فيكون عالما بالجميع وعن الثاني ان كل حيوان يفعل
فعلا محكما فهو عالم بذلك الفعل ونحن نقول ان الافعال المختلفة
المحكمة توجب علم فاعلها بها لا انه لا يكون طبيعة له وافعال

وجب ان يكون قولكم لا يجوز ان يوجد الواجب موجودا يكون خالق العالم

الاجسام غير مختلفة فجاز ان تكون طبيعة لها فلا يلزم العلم احتج
قدماء الفلاسفة على ان الله تعالى غير عالم مطلقا بوجوه الاول
لو كان الواجب عالما لكان علمه اما عين ذاته تعالى الخ
وذلك ظاهر والجواب انا نختار انه خارج عن ذاته تعالى قولهم يلزم
كون الواحد فاعلا وقابلا قلنا فلم قلتم انه محال وقد بينا في قسم المبادي
انه هذا جايز بل واجب في كل مؤثر لانه مؤثر في فوق تاثيره
وقابلها الثاني لو لم يكن العلم صفة كمال وجب تنزيه الله تعالى
عنه وان كان صفة كمال كانت ناشئة عن الذات فذلك
عين كمال الذات بل الكمال انما هو كون الذات مقتضية لصفات الكمال
احتج المحققون على انه تعالى عالم بجميع المعلومات بانه تعالى
حي فيصح ان يكون عالما بكل المعلومات وذلك لانا بينا انه تعالى
عالم مطلقا فيلزم ان يكون عالما بكل المعلومات اذ لو اختص عالميته
بالبعض لكان اختصاص ذلك البعض بشيء اوجب اختصاص
علمه به فيكون كماله تعالى مفتقرا الى الغير فيكون ناقصا بذاته
احتجت الفلاسفة على انه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي
لا على الوجه الجزئي بان الجزئيات في معرض التغير والعلم بها ايضا في
معرض التغير لان العلم الله تعالى يتبع للمعلوم لان العلم هو ادراك

الذات ناقصة في نفسها كاملة بغيرها والجواب قد مر في الصحيفة الاولى ان النقصان انما يكون ان لو كانت صفة الكمال ناشئة عن الغير اما اذا كانت صح

معنى الشيء كما هو والتغير على الله تعالى محال فلا يعلم الجزئيات
على الوجه الجزئي مثلا لو علم ان زيدا في الدار فبعد خروجه منها ان
بقي هذا العلم اي يعلم انه في الدار فقد لزم الجهل وان لم يبق لزم
التغير وكذا لو علم ان زيدا سيكون في الدار ثم كان فان بقي علمه بانه
سيكون فهو جهل وان لم يبق لزم التغير وما ذكر من الوجه الكلي
فظاهر والوجه الجزئي ان يتعلق باحد الازمنة الثلثة كما ذكر
سواء كان معنى كما ذكرنا او جثة كزيد مثلا فالوجه الكلي فيه ما ذكر
في تقييد الكلي بالكلي من ماهيته انسان طويل كاتب رومي ابن فلان
وعلى هذا الى جميع اوصافه لا انه واقع او وقع او سيقع وهذا الوجه
من الجزئية بحسب الزمان واما بحسب التعين فانكره ايضا لكن هذا
الدليل لا يدل على بطلانه بل ما ذكره ارسطو في ان النفس لا تدرك الجزئيات
وقد بينا فساده وجواب حجتهم صعب وقد سعى كل قوم من المليين
في ابطاله لكن الحق البين ان الله تعالى منزه عن الزمان اي ليس في
الزمان اذ لو كان في الزمان يلزم ان يكون حالا في الحوادث المتعاقبة
وهو مح لانه ح يلزم تغيرات متعاقبة لان كونه في هذا الزمان غير كونه
في زمان بعده وعلى هذا ويلزم ان يكون موردا للحوادث المتعاقبة
ويكون محاطا بتلك الحوادث فلا يكون له ماض ولا مستقبل ولا حال

ولانّ الماضي والمستقبل والحال انّما يكون لمن يكون في الحال امّا من
يكون منزهاً عن الحال فليس له ذلك بل يكون نسبته الى جميع الازمنة
على السواء ويعلم احوال الازمنة بالنسبة الى الزمانيات بان هذا
ماض له ومستقبل لذلك وحال لذلك ويعلم كل شي بحسب زمانه
بان يعلم انه في الزمان الذي هو ماض لذلك او مستقبل او حال فيعلم (لذلك م)
ان زيداً في زمان كذا بعد زمان كذا اوقبله في الدار وفي زمان كذا
وكذا خارج عنها وذلك لا يتغير ازلاً وابداً وهذا سر هذا الموضع ويعلم
منه تحقيق كثير من المواضع الصعبة كما سيجي في الارادة والكلام
فان قلت فعلى هذا لا يعلم انه واقع اووقع او سيقع وهذا عين
كلام الفلاسفة **قلت** معنى قولنا وقع انه في زمان قبل الزمان
الذي نحن فيه ومعنى قولنا واقع انه في الزمان الذي نحن فيه وكذا
في المستقبل فلو انتفى هذا المجموع بانتفاء كون العالم في الزمان ينبغي
انه في زمان كذا بعد كذا وقبله او معه وهذا تحقيق هذا الموضع فافهم
فان قلت سلمنا انّ الله تعالى خارج عن الزمان لكن
لا بدّ وان يكون مع كل زمان وح لا يخ اما يعلم انّ الواقع من الازمنة
في الخارج هو هذا الزمان او لا يعلم والثاني باطل ضرورة لامتناع (منزه)
الجهل على الله تعالى فعلم انّ الواقع هذا فاذا انقضى ذكر الزمان

فان بقي

فان بقي ذلك العلم لزم الجهل وان لم يبقى لزم التغير **قلت** جواب هذا ما مرّ ان معنى
انّ ذلك واقع انه في زمان فيه العالم والثاني لما كان محالاً في حق الله تعالى
تعين ان يعلم انه واقع قبل كذا او بعد كذا او مع كذا واجاب المتكلمون
عن شبهتهم انا بينا انّ العلم امّا التعلق او معنى ذو تعلق وعلى التقديرين
لا يقع التغير الا في التعلق والتغير في النسب لا يوجب التغير في الذات ولا
في التعلق شي من الصفات الحقيقية وفي هذا الجواب التزام تغير ما الا فيه
التزام تغير العلم وذلك لا يخ عن كلام بخلاف ما ذكرنا فانه لا تغير فيه
اصلاً ولما ذهب مشايخ اهل السنة الى انّ العلم صفة حقيقية ومشايخ
المعتزلة الى انه عين الذات لم يرد عليهم هذا الجواب وهو التزام (لعسره)
التغير في العلم فذهبوا الى انّ العلم بانّ الشي سيوجد هو عين العلم
بان موجود او وجد فانّ من علم ان زيداً يدخل في الدار غداً فعند حصول
الغد يعلم دخوله الدار بهذا العلم بعينه من غير تجدد علم آخر وانما نحتاج
نحن حيناً الى تجدد علم ثانياً لزوال العلم الاول لطريان الغفلة حتى لو لم يزل
يكفينا ذلك والله تعالى منزه عن الغفلة فكان علمه بانه سيدخل
ذا ذاعين علمه بانه دخل فلا يقع التغير في علمه اصلاً ثم هذا العلم الواحد
انما يصير ماضياً وحالاً ومستقبلاً باعتبار الازمنة لانه اذا وقع بعد
زمان المعلوم فيصير ماضياً وان يقع معه يصير حالاً وان يقع قبله

يصير مستقبلاً هذا غاية تقرير كلامهم وبعين هذا بينوا ان [illegible]
الشيء كان او كاين او يكون واحد وانما يختلف بحسب الاوقات
هذا ما ذكروه وفساد هذا الرأي بين اما اولاً فلانه دعوى بلا دليل للقايل
ان يقول لا نم ان عند حصول الغد يعلم دخوله الدار بذلك العلم بل هو عين
المدعي [illegible] بيان فساده من وجهين فلطعين الاول لابد للعلم من
المعلوم والعلم بانه سيدخل الدار معلومه سيدخل الدار ضرورة
والعلم بانه داخل معلومه انه داخل الآن والعلم بانه دخل الدار
معلومه دخل الدار والعلم لابد وان يكون مطابقاً للمعلوم والا لما كان
علماً بل جهلاً ولما كانت معلومات هذه العلوم متباينة من حيث المفهوم
بحيث لا يمكن ان يكون احدها عين الآخر كانت تلك العلوم ايضاً
كذلك والا لما كانت مطابقة لها وح يمتنع ان يكون احد هذه العلوم
عين الآخر الثاني العلم بان الشيء سيوجد غداً سابق على وجود الشيء
ووجوده الغد ضرورة والعلم بانه موجود يمتنع ان يكون سابقاً عليهما
لتوقفه عليهما ضرورة فكيف يكون احدهما عين الآخر ولانه لما توقف عليهما
يكون بعد تحققهما فيكون معلوميته انه موجود بعلم متجدد لا بالعلم
الاول وقد ذكر العلماء فيه وجوهاً اخر الاول ما ذكر في الكتاب ان
قبل وقوع المعلوم اعتقاد انه واقع جهل واعتقاد انه سيقع علم

وعند وقوع المعلوم يكون بالعكس اي يكون اعتقاد انه واقع علم واعتقاد
انه سيقع جهل فيمتنع ان يكون احدهما عين الآخر الثاني العلم بان الشيء
سيوجد مشروط بالعدم في الحال والعلم بانه موجود ليس مشروطاً
بذلك وما يكون مشروطاً بشيء يكون غير ما هو غير مشروط به بالضرورة
الثالث لو كان العلم بانه سيوجد غداً عين العلم بانه موجود
لوجب ان يعلم عند مجيء الغد انه موجود سواء علم مجيء الغد او لا لان العلم الاول
لا يتوقف على العلم بمجيء الغد فكذا الثاني لكنه ليس كذلك ثم
ابو الحسين البصري التزم وقوع التغير في علمه بالمتغيرات وقال ان ذاته
توجب كونه عالماً بالمعلومات بشرط وقوعها فيلزم قدم العالم اذا
كان المقتضي هو الذات فيحدث العلم بها عند حدوثها ويزول
عند زوالها ويحصل علم آخر وذلك باطل لما سيجيء في بيان امتناع التغير
على الله تعالى احتج من انكر كونه عالماً بذاته بان العلم اضافة
مخصوصة فلا يحصل الا بين الشيئين والله تعالى واحد من جميع الوجوه
فيمتنع كونه عالماً بنفسه قولهم وانفسنا مركبة من وجه
جواب سؤال مقدر وهو ان يقال نحن نعلم انفسنا فلم لا يجوز مثل
هذا في الله تعالى فاجابوا بان انفسنا مركبة من حيث التركب من النفس
والبدن وتركب الصفات فلهذا امكن كوننا عالمين بانفسنا ثم [illegible]

شبهة على انفسهم فقالوا ان قلتم ان الله باعتبار كونه عالما مغاير
له باعتبار كونه معلوما فقد حصل المتسبان فجاز قيام العلم به قلنا كونه
عالما ومعلوما انما يتحقق عند قيام العلم به فيكون فرعا لقيام العلم به
فلو كان قيام العلم به فرعا لها لزم الدور وهذا ما ذكروه والجواب
ان الذات من حيث هي الذات مغايرة للذات المعينة لما بينا
ان الموجود في الخارج لا بد له من التعين وبينا ان نفس ذات الشيء مغايرة
لكل ما عداها فقد حصل المتسبان فجاز حصول العلم له لذاته احتج
من نفى كونه عالما بالغير بان العلم باحد المعلومين غير العلم بالمعلوم
الآخر اذ يمكن ان يعقل احدهما بدون الآخر ولان العلم بالشيء هو حصول
صورته في نفس العالم وحصول صورة الشيء مغاير لحصول صورة
شيء آخر فلو كان عالما بالمعلومات والمعلومات غير متناهية لحصل
في ذاته كثرة لا نهاية لها والجواب لا نسلم ان العلم عبارة عن حصول صورة
الشيء في نفس العالم وقد بينا فساد هذا الراي في صحيفة العلم
وقد بينا ان العلم صفة ذات تعلق فيكون التعدد في التعلقات
والتعلق اضافة والتعدد في الاضافة لا يوجب الكثرة في الذات
والاضافة اعتبارية فجاز فيها عدم التناهي احتج هشام ابن الحكم
بان الله تع لو علم في الازل جميع الجزئيات لزم ان لا يقدر على شيء ولانقياد

العبد

العبد على التعبد وانه ينفي الربوبية والعبودية ويبطل الامر والنهي
والوعد والوعيد والثواب والعقاب وبعثة الانبياء عبثا ضايعا وانما
قلنا انه لو علم جميع الجزئيات لزم عدم قدرة الرب والعبد لان ما علم
وقوعه واجب وما علم عدمه ممتنع والا لزم الجهل على الله تعالى
ومولج فصارت الاشياء الاشياء اما واجبة او ممتنعة ولا قدرة على
الواجب والممتنع هذا ما قاله المشام وتابعه قوم وتحير في حله
جميع العقلاء وقد مر هذا في الصحيفة السابقة مع حله وموان
الله تعالى يعلم الاشياء كما هي فيعلم ان الفعل الفلاني يقع بقدرته
وارادته بكسب العبد الفلاني وقدرته وارادته فينبغي
ان يكون وقوع تلك الافعال لذلك لامتناع الجهل على الله تعالى وح
لا يلزم عدم قدرة الله تعالى ولا عدم قدرة العبد وهذا الحل ما ذكره
احد من العلماء والمذكور منهم ان العلم بالوقوع تابع للوقوع التابع
التابع للقدرة فلا يصير مانعا لها وقد مر تفصيل هذا القول في الصحيفة
السابقة مع تكملته احتج من انكر كون الله تعالى عالما بما لا نهاية
له بان العلم يتعدد بتعدد المعلوم فيلزم ثبوت علوم غير متناهية
وثبوت الاشياء الغير المتناهية محال لان كل عدد قابل للزيادة والنقصان
وما كان كذلك فهو متناه وقد مر ذلك في ابطال التسلسل والجواب

مثاله

والثلاثة م

تكميله م

علوم م

ان التعدد في التعلقات وهي اعتبارية فلا يلزم الكثرة في الخارج
والباقي ظاهر **قال** الصحيفة السادسة في ارادة الله تعالى
الى آخرها **اقول** الفعل الاختياري مسبوق بخمسة اشياء
العلم والارادة والقدرة والقصد والايجاد اما العلم فظاهر لانه
ما لم يعلم لم يرده ولم يقصد واما الارادة فلانه ما لم يرده لم يفعل ومعنى
الارادة واضح عند العقل اذ كل احد يعلم انه قبل ان يصدر عنه
الفعل او الترك يظهر في نفسه حالة ميلانية الى احدهما كان النفس
تميل اليه والاختيار معناه قريب من هذا المعنى وكانه
مع اعتبار ملاحظة الطرف الآخر اي بنظر كلا الطرفين ويميل
الى احدهما والشهوة هي هذا الميل مع التشهي والكراهة
في مقابلة الارادة والنفرة في مقابلة الشهوة ولذلك قد يراد الشيء
ولا يشتهى كما في شرب الدواء التفه واما القدرة
فظاهرة لان الكلام في الفعل الاختياري وهو لا يمكن بدون
القدرة واما القصد فلان المختار يقصد اولا الى الفعل ثم يفعل
واما الايجاد فبين ايضا ثم العلم سابق على الارادة كما عرفت ان الفاعل
ما لم يعلم لم يرد والقدرة متقدمة على القصد والقصد على الايجاد
وليس بين القدرة والعلم ترتيب طبيعي والتغاير بين هذه

الجملة واضح بسبب هذه المقدمات وقد ينضم مع هذه الجملة الداعية
وهي ما ينبعث به الارادة من الاولوية وغيرها ويكون في الرتبة بين العلم
والارادة لانه اذا احاط العلم بمصلحة ينبعث منه الارادة وقد لا يكون
هذه الداعية لما مر ان المختار قد يختار احد الطرفين بدون المرجح وزعم
قوم من المعتزلة ان الارادة هي الداعية وابطل اهل السنة هذا
الرأي بوجهين كما ذكر في الكتاب وهذان الوجهان
انما يردان على من فسر الداعية بما ذكرنا والمعتزلة ما فسروها بذلك بل قالوا
من تفسيرهم الداعية انما هي ميل ينبعث عن النفس يوجب ترجيح
احد طرفي الممكن على الآخر وعلى هذا التفسير يصح جعل الارادة
هي الداعية ولا يرد على هذا ما ذكروا من الوجهين وعلم ان النزاع
بينهم لفظي لكن بقي النزاع معهم في ان الداعية هل هي
هذا المعنى ام لا والظاهر انه لا ... هذه المصلحة دعتني الى
هذا الفعل وتلك المصلحة دعتني الى ترك ذلك والميل الذي ذكروا
انما يوجد بعد هذا ولان الميل انما يكون بعد دعوة الداعية ثم
اتفق جمهور العلماء على ان الله تعالى مريد لكنهم اختلفوا
في معنى الارادة فاتفاقهم ليس الا في اللفظ ... اختلفوا في المعنى
المغلوب والمستكره ضد الغالب والمريد فسر الشيء بغير ضده

الخمسة

اي المتن الغالب غير المغلوب والمريد غير المستكره

كما يقال السواد هو غير البياض ومثل هذا التغير بكونه غير مانع فيصدق على
ايجاده انه غير مغلوب وغير مستكره قوله ولان الارادة مختصة بحينا
اي ينتهي بحين ايجاد الفعل اذ الارادة لا تبقى بعد حصول المراد
ولا يلزم التغير بالنسبة الى الله تعالى لان ارادته متعلقة بحينها ازلا
في علمه تعالى غير متغير لتعاليه عن الزمان كما مر وهذا لم هذا
الموضع فافهمه قوله ولانها تابعة للمراد دون الذات لان الارادة
بالنسبة الى المراد ونايشة منه وقوله زائدة على الذات كما مر في
اول المسائل من الوجوه الدالة على ان صفات الله تع ليست عين ذاته
احتج اهل السنة على [illegible] ارادة الله تعالى بان تقدم بعض افعاله
على البعض مع جواز تاخره [illegible] مرجح من الله تعالى لامتناع كون
المنفصل مرجحا لافعاله [illegible] بسبب المراد بالارادة سوى
صفة تخصص بعض افعال الفاعل [illegible] دون وقت وتلك الصفة
المخصصة غير الصفات الباقية فالارادة غير هذه الصفات اما انها
ليست نفس القدرة فلان نسبة القدرة الى الاوقات واحدة وذلك ظاهر
ولا العلم بالوقوع لان العلم بالوقوع تبع الوقوع والوقوع تابع للارادة فيكون
العلم بالوقوع تابعا للارادة فلا يكون هي ولا العلم بالصلحة لامتناع
كون فعل الله تعالى معللا ولقايل ان يقول ما المراد

بقولكم فعل الله تعالى غير معلل ان كان المراد انه من غير فائدة
وحكمة فذلك مما يخالف الشرع والعقل لقوله تعالى وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون وما امروا الا ليعبدوا الله ويجزم العقل
بانه لا يجوز على الله تعالى ان يفعل فعلا لا فائدة فيه اصلا وان كان
المراد غير ذلك فبينوه فنبحث بانكم سواء سلمناه او لم يكفينا ان نقول لم
لم لا يجوز ان يكون علمه تعالى بالفائدة مرجحا فالاحتياج الى صفة اخرى
غير العلم وغيره فلم اختص ويمكننا ان نجيب عن هذا بان الازمنة
المتساوية في فائدة خلق العالم وغيره فلم اختص خلقه بوقت دون
ساير الاوقات وكذلك تلك الصفة ليست نفس الحيوة لانها كالقدرة
في تساوي النسبة الى الاوقات ولا السمع ولا البصر لكونهما كالعلم
التبعية ولا الكلام اذ لا تعلق له بالايجاد فان قلت لا نسلم ان الكلام
لا تعلق له بالايجاد اذ الايجاد بالحقيقة وعند المحققين ليس الا امر كن
قلت سلمنا انه كذلك لكن نسبة امر كن الى جميع الاوقات
واحدة كالقدرة بعينها هذا تحقيق كلام اهل السنة واعترضوا
عليه بوجهين الاول الارادة لا تخ من ان تكون صالحة للتعلق بالايجاد
في ساير الاوقات او لم تكن فان لم يكن بل انما يتعلق بوقت واحد فقط
يلزم ان يكون الفاعل موجبا لا مختارا لانه ح لا يكون متمكنا

لا نسلم ح
فلا يلزم اثبات صفة مرجحة في الارادة ه
ان ح
متساوية م
فلابد من اثبات صفة مخصصة بوقت دون وقت في الارادة ه
ر م
سرم
لمام

من الفعل في وقت آخر وان كانت صالحة فاختصاص تعلقها ببعض
الاوقات ان لم يتوقف على مرجح فقد وقع الممكن بلا مرجح ويلزم ايضا
بطلان اصل هذا الدليل لان هذا الدليل مبني على ان تقدم بعض
افعال الله تع على البعض مع جواز تاخره محوج الى مرجح فان سلمتم
هنا امكان اختصاص تعلقها ببعض الاوقات من غير مرجح فقد
سلمتم بطلان اصل دليلكم وان توقف اختصاص تعلقها على
مرجح فقد احتاجت الارادة الى ارادة اخرى لما ذكرتم ان المخصص
المخصص لا بد وان يكون ارادة فيلزم التسلسل وهو محال فان قلت
لا نسلم ان الفاعل يصير موجبا لو لم يكن الارادة صالحة للتعلق في سائر
الاوقات وانما يصير ان لو كان تعلق الارادة في وقتها واجبا لم لا يجوز
ان يكون جائزا او ح لا يصير موجبا قلت لان الارادة ح لا تخ من ان تكون
صالحة بان لا يتعلق بالايجاد في ذلك الزمان او لم يكن فان كانت
تحتاج الى ارادة اخرى ولزم المحال المذكور وان لم تكن لزم الايجاب
بالضرورة الاعتراض الثاني الارادة لا تخ من ان تكون حادثة او قديمة
فان كانت حادثة يلزم قيام الحادث بذات الله تعالى وان كانت
قديمة يلزم زوال القديم لانها لا تبقى بعد الايجاد ويلزم بطلان دليلكم
على حدوث الاجسام لان من جملة مقدمات دليلكم في حدوث الاجسام

اي حين كان تعلق الارادة في وقتها جائزا

امتناع

امتناع زوال القديم حيث قالوا لو كان السكون ازليا لامتنع زواله لكنه
قد يزول واجاب اهل السنة عن الاول بانا نختار ان الارادة غير صالحة
للتعلق بالايجاد في سائر الاوقات بل هي واجبة التعلق بالايجاد الذي في
ذلك الوقت لذاتها و ح لا تحتاج الى ارادة اخرى وما ذكروا دافعا للشبهة
التي ذكروها وهي صيرورة المختار موجبا فان قلت يمكن دفع تلك
الشبهة بان يقال الارادة لا تكون صالحة للتعلق بالايجاد في سائر الاوقات
بل هي واجبة التعلق في وقتها ولا يلزم صيرورة الواجب موجبا لان
الوجوب بسبب الارادة لا يخرج الفاعل عن كونه مختارا لان الفعل يجب
عند جزم الارادة على المذهب المختار ومع هذا لا يخرج الفاعل عن كونه
مختارا لما كان ذلك بسبب الارادة فكذا هنا قلت لما كانت واجبة
التعلق في ذلك الوقت بذاتها لما تمكن الفاعل من الفعل في وقت آخر
ولا من الترك في ذلك الوقت بل يجب صدور الفعل عنه في ذلك الوقت
فيلزم كونه موجبا لان وجوب الفعل فانه انما يكون بجزم الفاعل ارادته
وذلك ايضا بفعله واختياره فان جزمها لزم والا فلا وفي سائر الاوقات
ان شاء فعل وان شاء ترك بل الجواب ان الارادة صفة من شانها ان تتعلق
بالايجاد من غير مرجح لما علم ان المختار قد يفعل بارادته احد المتساويين
بل المرجوح وهذا بين وعن الثاني انها قديمة والزوال انما يرد على ما

الارادة م

تعلقها بذلك الوقت وتعلقها حادث فلا يكون زوال القديم بل زوال الحادث
وفيه نظر اذ التعلق ايضا قديم لازم لتلك الارادة لما علم من اول
المسائل ان الارادة بدون المراد مح بل الجواب ما علم في العلم من تعاليه
عن الزمان وكل الارادة متعلقة بزمانها سرمدا لا يزول عنه ابدا وانما
يكون الزوال لمن هو في الزمان اذ بعد الايجاد لا يبقى لمن في زمانه
الذي هو فيه الارادة وهذا على الله تعالى فافهم هذا السر احتجت
الفلاسفة على عدم الارادة بوجوه الاول ما مر في الصحيفة الرابعة
وجوابه قد عرفته ان المختار قد يختار الشيء لاستكماله وقد يختار
لكونه اولى في نفس الامر او بالنسبة الى الغير لا لانه يحتاج في كماله
اليه فح لو كان فعله على الوجه الثاني لا يلزم الاستكمال ولا العبث
لان ما يكون اولى بوجه ما وان لم يكن اولى به على معنى الاستكمال
لا يكون عبثا اذ العبث هو الخالي عن الاولوية اصلا وايضا عارضنا
حجتهم هناك بوجه اقنع منه الثاني ارادة الله تعالى ان كانت
قديمة وجب قدم المراد ويلزم قدم العالم وان كانت حادثة تفتقر
الى ارادة اخرى ويلزم الدور او التسلسل والجواب انها قديمة متعلقة
بزمان معين اذ الارادة قد تسبق المراد كما ان واحدا يريد الحج بعد سنة
او سنتين فاذا كان حدوث الارادة وجح قوله ويكون التعلق

بخلق

في خلق الزمان اولا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال هب ان هذا في خلق
الحوادث غير الزمان كذلك واما في خلق الزمان اولا فكيف يقال هذا
اذ لا يمكن ان يقال انه تعلق ارادة الله تع بايجاد الزمان في زمان
كذا واجاب بان ارادة الله تع تكون متعلقة بايجاده عند انتهاء زمانا
مقدرا في علمه تع من الازل وح لا يحتاج الى زمان آخر والشبهة الثالثة
ظاهرة قال الصحيفة السابعة الى آخرها اقول اتفق
العقلاء على كون الله تع حيا لان لوازم الحيوة من العلم والحكمة
حاصلة له ولان الجمادية نقصان فاحش ولكن اختلفوا في معنى الحيوة
فذهب جمهور الفلاسفة الى ان معناها علم امتناع العلم ومن المعتزلة
ابو الحسين البصري ذهب الى ان معناها علم امتناع العلم والقدرة وانما
ذهبوا الى انها عدمية لئلا يلزم وصف زائد على ذات الله تعالى
وذهب جمهور اهل السنة وجمهور المعتزلة الى انها صفة يصح
لاجلها على الذات ان تعلم وتقدر وقولهم ان تعلم ليس بصواب
اذ الحيوانات باسرها احياء ولا يصح عليها العلم بل الصواب ان يقال
لاجلها يصح ان يدرك ويقدر ليشملها الجميع من العالم وغير العالم
واحتجوا على تحققها بانه لولا امتياز الحي من الجماد بصفة لازمة
لما امكن اتصاف الحي بجواز العلم والقدرة دون الجماد وليست عدمية

لامتناع حملها على المعدومات واعترض ابو الحسين البصري بانا قد بينا
ان ذات الله تع مخالفة لساير الذوات فلعل صحة العلم والقدرة معللة
بذاته المخصوصة لا بصفة اخرى والجواب لما مر ان العلم والقدرة لا يمكن
تحققهما بدون الحيوة قطعا واذا لزمت الحيوة وهي لا يجوز ان يكون عين
الذات لما مر في صدر المسايل من الدلايل فلزمت صفة الحيوة قوله
لان البقاء استمرار الوجود لان ذلك مما يدل عليه اللغة والعرف والعقل
واحتج الخصم بوجوه الاول لو كان الله تع باقيا بسبب بقاء غير ذاته يلزم
ان يكون الواجب بذاته واجبا بغيره والجواب لم لا يجوز ان يكون صفة
بواسطة صفة اخرى ناشية من الذات وانما المحال ان لو كان صفة الله تع
ناشية من غير الله تع وصفاته واما اذا كانت صفة من صفاته ناشية
من الذات يكون كلنا تمام الذات قوله فقد مر تحقيق ذلك في الادراك
ان الابصار والسمع نوع ادراك غير الحاضر سواء كان بالحاسة اولا وقد مر
ثم ان ذلك ممكن بدون الحاسة احتج من فسر السمع والبصر بالعلم
بهذا الدليل اي الذي ذكره اولا بانه تعالى لو كان سميعا بصيرا
لكان محلا للحوادث لان سمعه وبصره حادث لكون المسموعات
والمبصرات حادثة وسماع المعدوم ورويته محال فلا يمكن السمع
والبصر قبل وجود المسموعات والمبصرات والجواب كل منهما صفة

ان لم

ذات اضافة والحادث انما هو اضافتهما بالمسموعات والمبصرات كما في العلم
وكما في ابصارنا وسماعنا فانهما لا يحدثان بحدوث المبصرات والمسموعات بل هما
صفتان ثابتتان سواء كان هناك مبصر ومسموع اولا وايضا هذا وارد عليكم
في العلم بالمسموعات والمبصرات فجوابكم جوابنا والتحقيق انهم ان ارادوا
بالعلم بالمسموعات والمبصرات مطلق العلم فلا يرد عليهم النقض وان
ارادوا ما يكون عند وجود المسموعات والمبصرات فيرد احتج اهل السنة
على ثبوتهما لله تعالى بانه تعالى حي والحي يصح اتصافه بالسمع والبصر فكل
من صح اتصافه لصفة فلو لم يتصف بها اتصف بضدها فلو لم يكن الله تعالى
سميعا بصيرا لكان متصفا بالصمم والعمى وذلك نقص محال على الله تعالى
وانما قال فكل من صح اتصافه بصفة فلو لم يتصف بها يتصف بضدها ويريد
بالضد عدمهما المقيد لان من شرط هذه الاعدام التي في مقابلة الملكات
ان يكون من شان موضوعاتها الملكة فلو لم يصح اتصاف موضوعاتها بالملكة
لما صدقت هذه العدمات فان الصمم عدم السمع عما من شانه السمع والعمى
عدم البصر عما من شانه البصر كما عرفت فلو لم يكن من شان الموضوعات
حصول الملكات فلا يصدق الا نفس السلب والعدم وذلك غير معلوم
البطلان فلو قيل الله تعالى ليس له السمع لا يظهر على العقل فساد
هذا المقدار بخلاف الصمم فانه يظهر على العقل فساده بناء على ان الكمال

بالصمم م

الاعدام م

وهو الجبر تم

لما امكن وفقد لزم النقص ولقائل ان يقول وجود المصحح انما يكفي

ان لو لم يوجد المانع فمن مجرد وجود المصحح لا يلزم جواز الاتصاف كما في الكرم

والشهوة والغم والالم وغير ذلك واذا لم يكن جائز الاتصاف بالملكة لا يلزم النقص

بانتفاء الملكة والحق حصول السمع والبصر لله تعالى لا بالادلة الصحيحة

السابقة ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات على ما هي من الكلية

والجزئية وسنعلم في صحيفة الافضال ان بقاء الانبياء ايضا بالله تعالى والمبقي

يعلم ذات المبقي وهي ذات موجودة ضرورة والذات الموجودة جزئية

فيكون مدركا للجزئيات باعيانها واذا كان عالما بالمسموعات والمبصرات

باعيانها يكون سميعا بصيرا اذ السمع ليس الادراك عين المسموع والابصار

ادراك عين المرئي وقد مر تحقيقه في فصل الادراكات خلقه

قال قوم من علماء ما وراء النهر ان لله تعالى صفة التخليق وهي مغايرة

لصفة القدرة وقد عبروا عنه بالتكوين واحتجوا عليه بانا نعلم ضرورة

ان الله تعالى قادر على خلق الشموس والاقمار الكثيرة في هذا العالم

لكنه ما خلقها فالقدرة حاصلة دون التخليق فهما متغايران وصفة

التخليق غير المخلوق لانا نقول وجد هذا المخلوق لان الله تعالى خلقه

وحصل وجوده بتخليق الله تعالى اياه فلو كان التخليق عين المخلوق

لكان قولنا وجد لان الله تعالى خلقه جاريا مجرى قولنا وجد ذلك المخلوق

لنفسه

لنفسه وذلك باطل ولعل هذا الرأي انما نشأ للعلماء من قوله تعالى انما امره

اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون الا ان هذا بالحقيقة هو

التكوين وقالوا التخليق قديم كما ان امر كن قديم والكائن حادث لكنهم

قالوا التخليق هو ليس امر كن بل شيء آخر وبيان شيء آخر وجوده عسر جدا

والظاهر انه امر كن لقوله تعالى كن فيكون فان قلت

لم لا يكفي القدرة والارادة شيئا ان يقول له في وجود الاشياء فما الحاجة

الى صفة اخرى قلت لا خفاء ان القدرة والارادة بدون التاثير لا يكفيان

في وجود الاثر والتاثير هو التكوين واعترض الامام بان صفة القدرة

مؤثرة على سبيل الجواز اي جاز ان يتعلق بالتاثير وجاز ان لا يتعلق

وصفة التخليق ان كانت مؤثرة ايضا على سبيل الجواز كانت عينا

القدرة وان كانت مؤثرة على سبيل الوجوب لزم ان يكون

الله تعالى موجبا لا مختارا وهو محال والجواب ان تاثير

الخالق في المخلوق على سبيل الوجوب على معنى انه متى خلق الله

تعالى وجب وجود المخلوق والا لزم العجز والحصول له من الله تعالى

وعلى سبيل الجواز لانه متى شاء خلق ومتى لم يشأ لم يخلق والقدرة

بعكس ذلك اذ تاثيرها على سبيل الجواز وحصولها لله تعالى

على سبيل الوجوب فللخلق جهتان جهة الايجاب وجهة الجواز ولا يلزم

ومن هذا الكلام خالف لما قال سابقا لانه قال سابقا والظاهر انه امر كن وهو هنا والتاثير هو التكوين ولا يخفى ان التاثير غير امر كن فالحق هو ما قال هنا

من ايجابه كون الله تعالى موجبا لما علمت ولا من جهة جوازه بالتفسير
المذكور كونه قدرة لما بينا ان جهة جوازه غير جهة جوازها قال
الصحيفة الثامنة في كونه تعالى متكلما الخ اقول اتفق
اهل الملة على ان الله تعالى متكلم لكن اختلفوا في معنى كلامه
فقالت المعتزلة والحنابلة هو هذه الحروف والالفاظ الدالة على تلك
المعاني لكن المعتزلة ذهبت الى انها حادثة قائمة بغير ذات الله تع
وقالوا معنى كونه متكلما كونه موجدا لهذه الحروف والاصوات
الدالة على المعاني في اجسام مخصوصة من ملك او نبي وقال
ابو الهذيل من المعتزلة قوله تعالى للشيء كن عرض حادث لا في محل
وساير كلامه عرض حادث في جسم من الاجسام كما قال ساير
المعتزلة وانما قال كن عرض حادث لا في محل لان المحل سابق على الحال
والمحال من الاجسام وغيرها بعد قوله تع كن وزعمت الحنابلة انها
قديمة قائمة بذات الله تع وقالت الاشاعرة وغيرهم من اهل
السنة ان كلام الله تعالى هو مفهوم هذه الالفاظ والحروف
وهو المسمى بالكلام النفسي اذ المتكلم به النفس وهو ازلي قائم
بذات الله تعالى وقالت الكرامية كلام الله تعالى ازلي ولكنه
ليس بلفظ ولا معنى بل هو قدرته على احداث قوله في ذاته والقول

هو هذه الالفاظ الدالة على المعاني ففرقوا بين كلامه وبين قوله
وجعلوا قوله حادثا قائما بذاته وبطلانه يعلى بطلان هذا الراي قيام الحوادث
بذات الله تعالى وسيجي ذلك احتجت المعتزلة والحنابلة على ان كلام
الله تعالى هو هذه الحروف والالفاظ الدالة بوجوه الاول ان الكلام
في اللغة والعرف هو هذه ولاجل هذا لا يصفون الاخرس بالمتكلم الثاني
انا انزلناه قرانا عربيا وصف القران بكونه عربيا والعربي انما يكون اللفظ
الثالث قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى
يسمع كلام الله والمسموع انما هو الالفاظ والحروف والجواب عن الاول
ان الكلام بحسب اللغة ايضا يطلق على المعاني كقول الشاعر ان الكلام
لفي الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا وانما اشتهر باللفظ
لكون اللفظ اشهر من المعنى ولئن سلمنا ان الظاهر هو الالفاظ والحروف
لكن ثبوته لله تع انما يعقل بهذا الوجه مع صحة اطلاق الكلام عليه كما
من قول الشاعر والاخرس بعدنا لطفا والاملاكات انسانا وعلم
الوصف بالمتكلم لكون الكلام هو المعنى المعبر لا لانه هو العبارة
وعن الثاني ان معناه انا انزلناه قرانا معبرا بالعربي وعن
الثالث ان معناه حتى يسمع لفظ كلام الله والاحسن ان يقال القران
هو تلك المعاني المعبرة بهذه العبارات فلهذا صح وصفه بالعربي والمسموع

وهذا سر هذا الموضع والحق ان كلام الله تعالى هو الكلام النفسي والقران
هو الكلام المعبر به عن العبارات وتحقيق الكلام النفسي ان من يريد ان يامر
او ينهى او يخبر او يستخبر يجد في نفسه قبل التلفظ معناها ثم يعبر عنه
بلفظ او كتابة او اشارة او غير ذلك فذلك المعنى هو الكلام النفسي
وما عبر به من اللفظ والكتابة او الاشارة او غير ذلك هو الكلام الحسي ومغايرة
الكلام الحسي والنفسي بينة اذ الكلام الحسي قد يختلف باختلاف كل
من هذه الثلثة نوعا بان يختلف من احد هذه الثلثة الى الآخر وصنفا
بان يختلف من صنف احد هذه الثلثة الى صنف آخر منه اذ كل من هذه
الثلثة نوع لاختلاف هذه الثلثة بالحقيقة ولكل منها اصناف مثلا اللفظ
فان اصنافه العربي والفارسي والتركي وامثال ذلك وللكتابة ايضا
اصناف من الكتابة العربية والهندية والتركية وغير ذلك وكذا للاشارة
اصناف يمكن وضعها للمعاني ومع اختلاف الكلام الحسي بهذه الوجوه قد يكون
المعنى متحدا لا نظر الفرق بين الكلام الحسي والنفسي فلا التباس بين
الكلام النفسي وشيء من الصفات سوى العلم فانهما يتغايران والفرق
الواضح البين ان الكلام النفسي لا بد وان يكون مع قصد للخطاب اما مع
النفس او مع الغير دون العلم فانه لا يكون فيه قصد خطاب
ولو كان لصار كلاما والمتكلمون تحيروا في الفرق بينهما وهذا

الفرق

الفرق من خواص افكارنا وزعم قوم من المعتزلة ان الامر هو الارادة
ويبطل ذلك اذ الامر قد يوجد دون الارادة كما في امر الكافر
فانه امر الله تعالى بالايمان وما اراد منه الايمان والا لوجد منه
الايمان لامتناع وقوع ما لا يريده تع وقد يوجد الارادة بدون الامر كما يراد
ولا يؤمر بكلية في كثير من افعال العباد التي يريدها الله تعالى فانه قد لا يوجد
منه الامر وذلك ظاهر واذا عرفت هذا فنقول الكلام بالحقيقة
لغة وعرفا هو الكلام النفسي المعبر بعبارة وان كان الوهم قد يسبق
الى الكلام الذي هو العبارة الدالة على الكلام النفسي لكن الحق ما ذكرنا
لان كلام الغير قد يعبر بعبارته ولغته ويقال انه كذا وكذا وهذا شايع
بين العجم الامم مقبول من غير نكير وقد جاء في التنزيل حكاية
عن موسى عم وفرعون وغيرهما من العرانيين ولقوله تع ولقد كتبنا
في الزبور من بعد الذكر ان الارض يرثها عبادي الصالحون واما
التعبير فلانه لا يقال لغير المعبر متكلما بل ساكتا اخرى ولكونه
معبرا بالعبارة قد يوصف بما يتعلق بالعبارة ككونه عربيا ومسموعا
وهذا هو منشاء الوهم وهذا هو تحقيق هذا الموضع وههنا
لا بد من تحقيق هذا الموضع كلام ينبني عليه حقيقة الكلام
فنقول قد علم ان المعتزلة ذهبوا الى ان كلام الله تع هو هذه

وليس كذلك

لغيره تكلم

او

انبعاث القوم

الحروف والاصوات الدالة على المعاني وانها حادثة قائمة بالاجسام
وان الحنابلة ذهبوا الى هذا الا انهم قالوا انها قديمة بذات الله تعالى
وان اهل السنة ذهبوا الى ان كلام الله تع هو الكلام النفسي وانه قديم
قائم بذات الله تع ثم زعم بعض اهل السنة ان كلام الله تع واحد ليس
بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار ولا نداء ويصير واحدا من هذه بحسب التعلقات
الى الاشياء واختلاف الاوقات وبحسب ذلك يختلف الالفاظ الدالة عليه كما ذكر
في العلم من انه واحد واما ماضيا او مستقبلا او حالا بالنسبة الى الازمنة
ويختلف الالفاظ بحسب ذلك وهذا منسوب الى عبد الله بن سعيد
سعيد من اهل السنة وتابعه فيه كثير من اهل السنة
ثم قوم من الاشاعرة منهم الامام فخر الدين الرازي رح ذهبوا الى ان ذلك
الواحد مع الخبر والباقي من الاقسام كالامر والنهي وغيرها راجع الى الخبر كما
يجيء تحقيق هذا وقال الباقون من اهل السنة كلمات الله تع خمس
الامر والخبر والاستخبار والنداء ثم اهل السنة يسلمون ان هذه الحروف
والالفاظ حادثة قائمة بجسم من الاجسام وانما بقي نزاعهم معهم
في كونها كلام الله تع وان الشيء هل يصح ان يوصف باسم الفاعل
والفعل قائم بغيره كما يصدق على الواحد انه متكلم والكلام بغيره
واستبعد اهل السنة هذا واحتجت المعتزلة عليه بوجهين

قائمة — الالفاظ — والنهي

فيقال الضارب والقاتل لفاعل الضرب والقتل والضرب والقتل قائمان
بالمضروب والمقتول لانهما واقعان عليهما والجواب ان الضرب والقتل
والتاثير انما يقوم بالموثر ضرورة والمراد بالوقوع تعلقهما بالمفعول الثاني
الخالق مشتق من الخلق والخلق هو المخلوق لانه لو كان غيره فاما ان
يكون قديما او حادثا فان كان قديما يلزم قدم المخلوق وان كان حادثا
يكون مخلوقا لله تع فيلزم ان يكون للخلق خلق آخر ويعود الكلام في ذلك الخلق
ولزم اما القدم او التسلسل والجواب ان الخلق هو التاثير بامر كن في الوقت
الملائم وهذا قديم مع حدوث المخلوق لكونه بالنسبة الى الوقت الملائم
فما لزم من قدم الخلق قدم المخلوق واذا عرفت هذا فنقول ان الله تع
موصوف بالكلام النفسي لان العقل لا يابى ذلك وقد ثبت نبوة الانبياء
عليهم السلام وهم اتفقوا على كون الله تعالى متكلما وكل من هاتين
المقدمتين علم بالتواتر ثم الكلام الذي اتفقوا عليه اما هذا المعنى اي
الكلام النفسي او اللفظ الدال عليه وعلى التقديرين يلزم قيام الكلام
النفسي بذات الله تع اما اذا كان المراد بالكلام الكلام النفسي فظاهر
واما اذا كان المراد اللفظ واللفظ لا يكون بدون المعنى ضرورة
ولان عدم ذلك المعنى نقص فلزم اتصافه بالمعنى وليس بشيء من كلام
الله تعالى الحادث اذ لو كان حادثا فاما ان يكون قائما بذات الله تعا

فلا يكون اللفظ كلام الله تعالى فليس كلام الله الا المعنى

وحينئذ يلزم قيام الحوادث بذات الله تع او بذات الغير وح يلزم قيام صفة الشيء بغيره وذلك مح او يكون قائما بنفسه وح يلزم قيام صفة الشيء امرا عارضيا بذاته وذلك محال واعترضت المعتزلة بانكم ادعيتم كلاما نفسيا موصوفا بانه واحد غير امر ونهي وغيرهما من اقسام الكلام المعلوم لغة وعرفا وعقلا فلانم اتفاق الانبياء عليهم السلام على مثل هذا الكلام وامتناع قيام الكلام الله تع بغيره ممنوع فانا نجد قيام كلام الله تع بانفسنا والسنتنا والجواب عن الاول ان المدعي هنا ان الكلام النفسي قائم بذات الله تع وهذا خلاف مذهبكم وكونه واحدا او كثيرا لا يضرنا لانا سواء قلنا انه واحد او كثير لا يخالف اهل السنة وهذا مختار هذا الكتاب نعم يلزم على مذهب من زعم انه واحد بيان ذلك وهو قد بين لما سيجي

وعن الثاني ان الكلام القائم بانفسنا مثل كلامه تع ومشارك معه في نفس المعاني وكلام الغير انما يكون منقولا بهذا المعنى ويصدق كل احد انه كلام ذلك الغير احتجت المعتزلة على حدوث كلام الله بالمعقول والمنقول [اما المعقول] فوجوه الاول لو كان كلام الله تع قديما وهو امر ونهي وخبر واستخبار ونداء فيلزم هذه الاشياء بدون المخاطب لان المخاطبين انما وجدوا فيما لا يزال وذلك عبث وسفه لا يليق بكلام الله تعالى الثاني انه تع اخبر بلفظ الماضي في كثير من المواضع كقوله تعالى

انا ارسلنا

انا ارسلنا نوحا فلو كان الكلام قديما لزم الكذب اذ ما ارسله قبل الازل ويلزم ايضا كونه حادثا لكونه مسبوقا بالمخبر عنه فيلزم حدوثه على تقدير قدمه وهو مح الثالث اتفق الاصوليون على ان القران هو كلام الله تعالى وبالاتفاق هو هذه الالفاظ الدالة على تلك المعاني لانهم عرفوه بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه والانزال والاعجاز انما يكون للفظ وعرفه الغزالي بانه ما نقل بين دفتي المصحف تواترا والمنقول بين دفتي المصحف حادث ضرورة لانه اللفظ الدال واذا كان القران ما ذكروه يلزم ان لا يكون كلام الله تع هو الكلام النفسي والا يلزم ان لا يكون القران كلام الله تعالى وهو باطل بالاتفاق واما المنقول فبوجهين الاول قوله تع انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون والكاف حادث فكن ايضا حادث لمقارنتها لقوله تع اذا اراد شيئا لان هذا النوع من الكلام يفيد المقارنة وكن هو كلام الله تع فيلزم حدوث كلامه والثاني القران ذكر لقوله تعالى ص والقران ذي الذكر [وقوله تعالى وهذا ذكر مبارك] وقوله وانه لذكر لك ولقومك وكل ذكر محدث لقوله تعالى ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وقوله وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث الا كانوا عنه معرضين وما نافية في الايتين واعلم ان هذه الشبهة الثلثة مشكلة والجواب عنها صعب لا سيما الاوليين وهما ان الخطاب بدون المخاطب محال

وان الاخبار بلفظ الماضي في الازل ممتنع وتحير العلماء في جوابها فقال عبد الله

بن سعيد بناء على اصله الذي ذكرنا ان كلام الله تعالى في الازل ليس بامر ولا نهي

ولا خبر ولا استخبار ثم صار فيما لا يزال كذلك فلا يلزم الامر والنهي وغير ذلك في الازل

ولا الاخبار بالماضي لانه صار ماضيا فيما لا يزال وفيه بحث لان الحكم

انما يصح على الشيء بعد تصوره وهذا المعنى غير متصور اذ لا يعقل معنى

ازلي لا يكون شيئا من هذه الاقسام الموجودة في الكلام ثم يصير بحسب الاوقات

واحدا منها وايضا الكلام لا يمكن بدون الخطاب سواء كان واحدا او كثيرا او ح

يكون الشبهة وهو خطاب المعدوم باقية وسيجيء ما المكنى في تحقيق كلامه

واما جمهور الاصحاب من اهل السنة فذهبوا الى ان كلام الله تعالى كان في الازل

امرا ونهيا وخبرا ثم منهم من قال المعدوم مامور في الازل على تقدير الوجود

لا عند العدم فلا يلزم المحذور وهذا غير دافع للشبهة لانه ح يكون المعدوم

مخاطبا بان يفعل او يترك كذا عند الوجود والشبهة انما هي هذا وهي

ما اندفعت والشبهة الثانية باقية بحالها فالوجه ما في العلم فانه صفة

واحدة يختلف باختلاف المعلومات والاوقات وقد عرفت ضعفه في بحث

العلم والحق في جوابها انه قد عرفت في بحث العلم ان الله تعالى منزه عن

الزمان واذا لم يكن في زمان لا يكون له ماض ولا حال ولا مستقبل ويكون نسبته

الى جميع الازمنة على التسوية فيكون جميع الازمنة من الازل

الى الابد

الى الابد بالقياس اليه تعالى كالان الواحد متصل بالنسبة الى من

هو خارج فيكون كل قوم في زمانهم بالنسبة اليه تعالى كالحاضر في زمانه

وان كان بعضهم بالنسبة الى البعض سابقا او لاحقا او معاينة نفس الامر

وفي علم الله تعالى ايضا والكلام النفسي انما يكون مع مخاطب نفسي فيخاطب

الله كل قوم بحسب زمانه وتقدمه وتاخره ومن اراد ان يفهم حقيقة

هذا المعنى فليجرد نفسه عن الزمان ولينظر نسبته الى الازمنة يجد

هذا المعنى معاينة وهذا سر هذا الموضع واذا انتقل المخاطب حسيا

بين الكلام والشبه بالحقيقة انما ترد على احمد بن حنبل ثم قالت الاشاعرة

كلام الله واحد وهو الخبر وفي الحقيقة كعبد الله بن سعيد ومن تابعه ان

كلام ليس بشيء من هذه الاقسام الخمسة وباقي الاصحاب ذهبوا الى

ان كلام الله تعالى جنس لكلام وقالت الاشاعرة كلها راجعة الى الخبر

اذ الامر هو الخبر بانه لو فعل الفعل الفلاني لاستحق المدح ولو تركه استحق

الذم والنهي بالعكس والاستخبار في معنى قوله اطلب منك الخبر

والنداء في معنى اطلب منك الاقبال وفيه نظر ولان

اعتبار الكلام في اللغة والعرف والعقل بالنسبة الى مدلوله وهو ما

وضع اللفظ له لا بالنسبة الى ما يفضي اليه مدلوله على تقدير او اعتبار

ولو اعتبر امثال هذا لجاز اعتبار ذلك في الخبر ايضا فجاز جعله امرا او نهيا

وهذا مثال للسابق واللاحق اما السابق فهو قوله كالحاضر في زمانه واما اللاحق فهو قوله فيخاطب الله كل قوم بحسب زمانه

وايضا غير مستقيم في نفسه لانه الكلام النفسي ليس له في الازل مخاطب نفسي بل النفسي انما يتوجه اولا الى المخاطب الحسي ثم يعبر بالعبارة وهذا الاشكال مما يرجع الى الوجدان ويتامل حق التامل

حقيقية

الحنابلة

الله تعالى

أو غير ذلك فيقال الخبر هو الامر يفهم معنى الخبر واستماعه بدليل ان السامع
متى يحتمل بقوله المتكلم افهم واسمع وجاز ان يقال الخبر نهي عن الغفلة
وغيرها وحي يرتفع الوثوق عن الوعد والوعيد لاحتمال معنى آخر غير ما نفهم
ولان الخبر يحتمل الصدق والكذب ويقترن باحد الازمنة الثلثة وله
متعلق في الخارج دون الباقية فكيف يكون احدهما عين الآخر واما مذهب
من قال انه كلام الله تع واحد ليس بشيء من هذه الاقسام ويصير
واحدا منها بحسب الاوقات والاحوال فهو في غاية البعد عن الحق لان
هذه الاقسام الفاظ موضوعة لمعاني مخصوصة معينة لا يمكن تصور
شيء ينقلب اليها بوجه ما فان الامر يقتضي مطلوب الفعل كيف
يتصور ان يقال انه كان معنى آخر ثم انقلب اليه هذا وامثال هذه
الدعاوي لا يقبلها العقلاء ومن ارادها فعليه بتحقيق ما ههنا
ثم البحث عنها والا كان كلامه لدى العقلاء من قبيل الخرافات
والترهات ثم غاية ما يمكن في تحقيق كلامهم ان يقال هذه الاقسام الخمسة
مشتركة في كونها كلاما اذ يصدق على كل منها انه كلام
فالكلام امر مشترك بينها فذلك المشترك هو ذلك الشيء الواحد الذي
يصير تارة هذا ومرة ذاك واخرى ذلك وهو ازلي قائم بذات الله تعالى
وفيه بحث اذ سلمنا ان الكلام مشترك لكن لا نم تجرده عن خصوصياتها اذ المشترك

احدها م

يمتنع ان يوجد بدون واحد من اقسام هذا غاية هذا الموضع خاتمة
اختلفوا في لفظ القرآن فقال قوم خلق الله تع صورة اللفظ على
اللوح المحفوظ وذهب قوم الى انه لفظ جبرئيل عم وزعم اخرون
انه لفظ النبي عم واستدل الاول بقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح
محفوظ واستدل الثاني بقوله تع انه لقول رسول كريم ذي قوة عند
ذي العرش مكين مطاع ثم امين واستدل الثالث بقوله نزل به
الروح الامين على قلبك لان التنزيل على القلب انما يكون للمعنى فيكون
اللفظ لفظ النبي عم والاول اقرب الى الكمال والعظمة واولى بكلام الله تع
ولكونه معجزا ثم قال القوم الادب ان لا يقال لفظ القرآن بل نظم القرآن لان
اللفظ في الاصل ما يلفظ به اي يحذف وهذا لا يناسب هذا الموضع ولقائل
ان يقول النظم ايضا يفهم منه الشعر ظاهرا وهذا مما يجب الاحتراز
عنه لان الله تعالى نفى كونه شعرا ولان النظم نسبة بين الحروف
لا يطلق على مجموعها ثم الاولى ان يقال عبارة القرآن قال الصحيفة
التاسعة في رؤية الله تعالى اقول اتفق اهل السنة
على جواز رؤية الله تعالى منزها عن المسامتة والمحاذاة والجهة
والمكان خلافا لجميع الفرق والمشبهة والكرامية وان جوزوا
رؤية الله تعالى لكنهم انما جوزوها لاعتقادهم كونه جسما حاصلا

والنسبة التي بين الحروف

في الجهة وا ما يتعقل من كونه تع منزها عن الجسمية والجهة فيجيلون
رؤيته فالرؤية المجردة عن الجسمية والمكان انما ذهب اليه اهل
السنة فقط والمسامتة هي ان يكون المرئي مقابلا للعين بحيث
لو اخرج خط مستقيم من الحدقة قائما على سطحها لمر على المرئي
والمحاذاة اعم من ذلك وهذا البحث مما لبس العقول استقلال
في اثباته في الغاية فينبغي بيان الجواز وتقدير قوله الصادق وبيان الجواز
يبطل قول المنكرين لانهم يحيلونها وبيان لجواز الرؤية على الوجه
المعقول انا بينا في بحث الادراكات ان المشاهدة هي ادراك
عين الحاضر وقد بينا في صحيفة العلم ان الله تعالى كامل العلم لا يعزب
عنه شيء ويدرك عين الاشياء لان علم هذا النوع من الادراك نقص
بل يدرك عين ذاته الموجودة في الخارج فيكون عين ذاته او جودة مشاهدة
فعلم ان ذاته الموجودة المنزهة عن الجسمية والجهة قابلة للمشاهدة
والقابلية لا تختلف بالقياس الى الاشياء لانها ذاتية ونسبة الذات
في اقتضاء القابلية الى جميع الابصار واحدة فيكون قابلة بالنسبة
الى ابصارنا والتفاوت لو كان لو كان فانما يكون من جهة
الرائي بان لا يكون قويا على مشاهدته واعيننا لابسة لادراك الاشياء الممكنة
الرؤية فيكون قوية على ذلك او يحدث الله تلك القوة في اعيننا او المؤمن

في العالم روحانيون كالملائكة فعلم انه جاز ان يرى الله تع اذا تجلى
من غير زمان وجهة ومسامتة وهذا هو الوجه المعقول في بيان جواز رؤية
الله تع وههنا وجه آخر منقول عن امير المؤمنين واولاده ان لارواحنا
ادراكا آخر تدرك به الاشياء باعيانها بدون توسط الحاسة اذا تجردت
الروح بالارتياض والاعراض عن الاغراض البدنية الحيوانية واللذات الشهوانية
وكذا تواتر من مرتاضي الملل المختلفة في الاوقات المتغايرة انا قد ندرك
بعد التصفية والتجريد الاشياء البعيدة مع حيلولة الجبال الشاهقة والتلال
العالية ونسمع كلامهم وقد جرب ما اخبروا عن مثل هذا فاصابوا ومثل
مثل هذا التواتر يفيد اليقين واما الارتياب في التواتر الذي صدر من امة واحدة
او فرقة واحدة وهذا مما اتفق عليه العقلاء فلعل هذا هو الوجه في المطلوب
من طريق سماع الكلام بالوحي والالهام وهذا الادراك لا يمنع ان يكون العينان
مع ذلك طامحا وان لم يكن له مدخل في هذه الرؤية فيصدق انا نراه باعيننا على
ان الباء بمعنى مع وح سقط شبهة المعتزلة واستبعادهم من رؤيته
بلا ان يكون في جهة لان هذا انما يستبعد في الرؤية التي بسبب العين اذا لم
يتقيد من المقابلة وغيرها من الشرائط واما اذا سقط العين عن درجة
الاعتبار في السببية وكان السبب شيئا آخر والعين مصاحبة
له فمعلوم ان امثال هذه الشرائط في حيز الاسقاط وهذا سر هذا
الموضع فمن اراد الحق فليحفظ، سمعت والبصر الغياب

دونهن هذى بوضق تفرق، سمع الكلام من الاله ورائيها النبيتين
لما سمعت فحقق، وانذك اهل السنة على جواز روية الله تعالى المعقول
والمنقول اما المعقول فقالوا الجواهر والاعراض مشتركة بينهما لانه
في صحة الروية اي يصح روية كل منهما واذا كانت صحة الروية
مشتركة بينهما فلابد لها من علة مشتركة بين الجواهر والاعراض لان الحكم
المشترك لابد له من علة مشتركة والمشترك بين الجواهر والاعراض الحدوث
والوجود لان الخواص الجوهرية ليست في الاعراض والخواص العرضية ليست
في الجواهر فالعلة اما الحدوث او الوجود لا جائز ان يكون العلة هي الحدوث
لان الحدوث عبارة عن وجود الحق وعدم سابق والعدم لا يجوز ان يكون
علة ولا جزء العلة فيبقى الوجود فعلم ان العلة على اي وجه فرض انما هي
الوجود والوجود حاصل لله تعالى فيصح رويته واعترضوا على ذلك بوجوه
فقالوا لا نم ان الجواهر مرئية بل المرئي انما هو الاعراض من الالوان والضوء
والسطوح كما مر في البحث عن المرئيات ولئن سلمنا ان الجواهر مرئية لكن
لا نم وجوب تعليل الاحكام المشتركة بعلل مشتركة لجواز تعليل
المشتركات بالمختلفات فان الحرارة مشتركة بين النار وضوء الشمس
والعلة في الاولى الطبيعة النارية وفي الثانية طبيعة الضوء ولئن
سلمنا ذلك لكن لا نسلم الحصر في الحدوث والوجود فان كونها متقابلة وكثيفة
وملموسة وقابلة للقسمة وامثال هذه مشتركة بينهما وايضا مذهبكم

ان وجود كل شي عين ماهيته والآن ذهبتم الى ان الوجود مشترك
بين الجواهر والاعراض وهذا خبط ظاهر وتناقض وايضا هذا الدليل
منقوض بان صحة الملموسية والملموسية والمخلوقية وقبول القسمة
وكونها في الجهة مشتركة بين الجواهر والاعراض فلابد لها من علة مشتركة
وهي اما الوجود او الحدوث والثاني باطل لما ذكرتم فتعين الوجود والله
تعالى موجود فيلزم عليه صحة هذه المحالات فعلم من هذا بطلان
دليلكم واما المنقول فوجوه الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى
ربها ناظرة والنظر اما الروية او تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا للروية فان
كان الاول فقد حصل المطلوب وان كان الثاني تعذر ههنا حمله على ظاهره
لان تقليب الحدقة انما يكون نحو المرئي الذي يكون في الجهة فلابد من حمله
على الروية لان النظر سبب الروية واطلاق لفظ السبب وارادة المسبب
من اقوى وجوه المجاز فيكون المراد بالنظر الروية فلزم المطلوب
واعترض المعتزلة بان ههنا تاويلا آخر وعليكم بيان اولوية تاويلكم
وهو ان يكون الى في قوله الى ربها ناظرة واحد الآلاء وهو النعمة فيكون
المعنى وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها ناظرة اي منتظرة او نقول
المراد الى ثواب ربها ناظرة واعترض اهل السنة على الاول بان الانتظار
سبب الغم والآية في بيان النعم فذلك التاويل غير مناسب وعلى الثاني
بان النظر الى الثواب لا يكون بمعنى تقليب الحدقة لان تقليب الحدقة

نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون من النعم بل يكون بمعنى الرؤية واذا وجب تقدير
الرؤية لا محالة كان اضمارا لثواب زيادة من غير دليل فتاويلنا اولى
ولقايل ان يقول لا نسلم ان انتظار وصول النعم عند تيقن الوصول سبب
الغم بل هو موجب الفرح ولهذا قيل المأمول خير من المأكول والاولى ان
يقال تاويلنا اظهر واقرب من تاويلكم اما انه اظهر فلان اطلاق النظر
واراد الرؤية كثير شايع يفهمه كل احد وتاويلكم لا يفهمه احد يسبق
الذهن الى ان الى احرف الجر لتعدية النظر لان الغالب فيه التعدية
بالى واما انه اقرب فلان الشرط عند تعذر الحقيقة ان يحمل اللفظ على
اقرب المجازات الى الحقيقة والرؤية اقرب الى النظر من الانتظار والى اقرب
الى النظر لكونها صلة له من النعمة الثاني قوله تعالى فان استقر مكانه
مكانه فسوف تراني علق رؤيته على استقرار الجبل واستقرار
الجبل ممكن والمعلق على الممكن ممكن فيكون الرؤية ممكنة والجواب
ان المعلق عليه ليس مطلق استقرار الجبل والا لكانت الرؤية
حاصلة لحصول مطلق الاستقرار بل المعلق عليه استقرار الجبل حالة
التجلي ويكون معنى الاية ان الجبل لو اطاق الرؤية وتمكن من استقر
مكانه حالة التجلي فانت تطيق ايضا والواقع عدم تمكنه دل عليه
قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا
او نقول حرف الشرط يجعل الماضي مضارعا فقوله تعالى ان استقر اي

لصار

لصار مستقرا في المستقبل فسوف تراني وعلم الله ما صار مستقرا
في الوقت الذي كان الاستقرار بحسبه والا لوجب حصول الرؤية
ولم يحصل بالاجماع بل كان متحركا في ذلك الوقت والاستقرار مع التحرك
محال فيكون الرؤية معلقة على المحال فيكون محالا الثالث سؤال موسى
بقوله ارني انظر اليك دل على جواز الرؤية والا يلزم الجهل والعبث
على موسى عم لانه ان لم يعلم امتناعه لزم الجهل وان علم وسال لزم العبث
ومثل موسى لا يجوز ان يكون جاهلا بوصف من اوصاف الله تع او يكون
عابثا بالله تع واجاب قوم بان ذلك ليس فوق المعصية وهي جايزة على
الانبياء كعصيان آدم ومعصية داود عم وبعضهم ما جوزوا اطلاق
المعصية بل الزلة والنزاع لفظي مع ان الكلام نطق بها كقوله تعالى
وعصى آدم ربه ولقايل ان يقول ان اريد ان الجهل ليس فوق
المعصية فلا مناسبة بينهم اذ الجهل ليس من قبيل المعصية
حتى يعتبر النسبة بينهما وان اريد ان العبث ليس فوق المعصية
فلا نسلم انه ليس كذلك بل هو من المعاصي لان العبث
مع الله تعالى من قبايح المعاصي بل يجوز ان يقال جاز ان يكون
هذا السؤال في مبادي النبوة وجاز ان لا يكون النبي عالما ببعض الاوصاف
الخفية حتى يعلمه الله تعالى اخبر من المعتزلة بان الرؤية

وفيه ان الاستقرار حال التحرك ليس بمحال لانه جاز حصوله في مكانه في الاول

بينهما

وفيه انه لو كان كذلك لما يعلم الله تعالى داود بانه ليس ... الى ...

ان اريد بها الكشف التام اي المعرفة التامة نبذة القوة الانسانية
فذلك مسلم لان المعارف كلها تصير يوم القيمة ضرورية وان اريد بها
الابصار بالعين فذلك بديهي البطلان لانا نعلم ضرورة انا لا نرى
الا ما هو في جهة ومكان مقابل لنا وذلك على الله تع مح والجواب انا نعلم نسلم
ان البصر مع هذه القوة التي لها الان عليه هذا الادراك واما
ندعي جواز قوة يعطيها الله تع لابصارنا بعد البعث تقوى على
هذا الادراك ولا يمكنكم دعوى البداهة في تلك القوة على انا بينا
ان الرائي هو الروح بالقوة التي اعطاها الله تع ويكون مع العين
لا بها فلا يحتاج الى شرائط الرؤية التي تكون بالعين من المقابلة
والجهة فافهم فان هذا سر هذا الموضع واحتجت النفاة بقوله تعالى
لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار والجواب ان الظاهر
ان المنفي هو ادراك الابصار مع هذه القوة لان الكلام يحمل على
ما هو الواقع المتعارف لا على الذي ما وجد بعد وهذا جواب
حسن واجاب اهل السنة بجوابين الاول قولنا تدركه الابصار
نقيض قولنا لا تدركه الابصار اذ يقال كل منهما في مقابلة
الاخر وقولنا تدركه الابصار يفيد العموم لان الجمع المحلى
بالالف واللام للعموم فسلبه يكون سلب العموم وسلب

العموم

العموم هو السلب الجزئي لان نقيض الموجبة الكلية هو السالبة
الجزئية وفيه بحث لان هذه الاية وما قبلها في معرض المدح
لقوله تع وهو اللطيف الخبير فيكون نفي الابصار مدحا ويكون الابصار
نقصا فيكون المراد عموم السلب وصدق السالبة الجزئية لا ينافي
صدق السالبة الكلية فجاز ان يصدق مع السالبة الجزئية الكلية
الثاني الادراك هو الاحاطة بجميع جوانب المدرك وذلك على الله تع مح
فلا يمكن ادراكه فلا يلزم من نفي الادراك بهذا المعنى نفي الابصار واعترض
المعتزلة بانه احد من علماء اللغة ما فسر الادراك بهذا التفسير

قال الصحيفة العاشرة في الصفات السلبية الى
آخرها اقول الصفات السلبية هي السلوب التي يمتنع
مسلوبا عن الله تعالى لكونه غير متحيز اذ التحيز على الله تعالى
مح وفي هذه الصحيفة مباحث الاول حقيقة الله تعالى
مخالفة لسائر الحقائق لذاتها عند المحققين من المتقدمين
والمتاخرين وزعم كثير من المتكلمين ان الذوات كلها متساوية
وامتياز بعضها عن البعض بصفات مخصوصة وامتياز ذات
الله تع عن غيرها بالصفات الالهية وهي الوجوب الذاتي
والقدرة الكاملة والعلم التام وتحقيق هذا البحث انهم ان

ارادوا بالذات الحقيقة فذلك واضح البطلان لان حقيقة الله تع لو كانت
مساوية لحقايق الممكنات فاختصاصها بالصفات المخصوصة ان كان لا لامر لزم
الترجح بلا مرجح وان كان لامر فذلك الامر ان كان منفصلا يلزم ان يكون وجوبه بالغير
فيكون الواجب ممكنا بالذات وان لم يكن منفصلا بل يكون صفة للواجب
يعود الكلام في اختصاصه به ويلزم الدور او التسلسل وان ارادوا بالذات
غير الحقيقة وهو كل ما يمكن ان يتصور بالاستقلال وبالصفة كل ما لا يمكن
تصوره الا تابعا لغيره كما صرحوا في بعض كتبهم فيصير النزاع لفظيا
ويبطل ايضا قولهم الامتياز بالصفات الالهية لانه ح يكون الامتياز
بالحقيقة ايضا الثاني اتفقت الفلاسفة والمحققون من اهل السنة
ان حقيقة الله تع غير معلومة للبشر وخالفهم قوم من المتكلمين
وقالوا انا نحكم على ذات الله تعالى باحكام والحكم مسبوق بتصور المحكوم
عليه فيكون ذات الله تع معلومة وهذا ضعيف لان تصور المحكوم عليه
جاز ان يكون بوجه ما والحق انها غير معلومة لما ذكر في الكتاب وقال بعضهم
ان حقيقة الله تع هي عين الوجود والوجود معلوم فحقيقته ايضا
معلومة وركة هذا القول في غاية الظهور اذ يستحيل ان يكون
وجوده بمعنى الكون لانه زائد مشترك بل بمعنى آخر لا يكون في الممكنات
وح كيف يكون معلوما وهؤلاء يقولون ان وجود كل شيء عينه

بالمرجح صح

منفصلا

لان المحققين يعترفون بهذه المعرفة ان الدوات كلها متساوية صح

عين حقيقته صح
لا يكون وجوده صح

حقيقته

٢٠٢

حقيقته والحقائق مختلفة فيكون وجوداتها ايضا مختلفة صح
الثالث حقيقة الله تع غير مركبة لان كل مركب محتاج الى جزءه
وجزءه غيره فكل مركب محتاج الى غيره وكل محتاج الى الغير ممكن فلو كانت
حقيقته مركبة لكانت ممكنة وهو محال فان قلت لان الجزء لا يكون
غير الكل لما ذكرتم فلا يلزم ان يكون محتاجا الى غيره قلت الغير
ههنا بمعنى السوى واحتياج الشيء الى ما سواه ايضا موجب للامكان
وههنا وجه آخر وهو ان يقال لو كانت حقيقة الواجب مركبة فجزءه
اما ان يكون واجبا او ممكنا والاول محال والا لزم تعدد الواجب وكذا
الثاني والا لزم الدور لان جزءه لو كان ممكنا لكان محتاجا الى الواجب
والواجب محتاج اليه لتركبه منه فيلزم الدور الرابع واجب الوجود
لا يكون جزءا لشيء لان كونه جزءا لذلك الشيء اما ان يكون صفة
كمال او لا يكون فان لم يكن صفة كمال وجب نفيه عن الله تع وان كان
صفة كمال كان الواجب مستكملا بغيره وهو محال
الخامس الواجب لا يحتاج في صفاته الحقيقية الى منفصل وهو
المراد بقول الحكماء واجب الوجود واجب من جميع الجهات
وانما قلنا صفاته الحقيقية ليخرج الاضافيات مثل المعية والتقدم
لان امثال هذه اعتبارية لا تحقق لها الا باعتبار العقل واحتجنا

ان

الفلاسفة عليه بان شيئا ما من صفاته الحقيقية لو كان متوقفا على الغير
وذاته المخصوصة متوقفة على تلك الصفة فيلزم توقف ذاته على الغير
فيصير ممكنا وذلك مح وللقائل ان يقول ان ارادوا بذاته المخصوصة
ذاته مع الصفات او ذاته المتصفة بالصفات فنسلم انه يحتاج الى الغير
لكن من حيث احتياج تلك الصفة التي فرضنا مع الذات او اعتبر معها
فحاصله انه يحتاج تلك الصفة الى الغير فقوله انه مح مصادرة لانه عين
النزاع وان ارادوا بذاته المخصوصة نفس ذاته فلا نسلم انها متوقفة
على تلك الصفة والاولى ان يقال صفات الله تعالى صفات كمال فلو كان
الشيء منها بالغير لزم استكمال ذات الله تع بالغير فيلزم نقصان الذات
وهو محال السادس لا يجوز قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافا
للكرامية فانهم قالوا بحدوث الارادة والكلام والعلم وبعضا
المعتزلة كابي الحسين البصري فانه جوز حدوث العلم لحدوث
المعلوم كما مر واحتج الاصحاب بانه لو حدث في ذات الله تع
شيء لكان للذات صحة الاتصاف به وتلك الصحة لازمة للذات
لذات الله تع لان الصحة لا تنفك عن الشيء والا يلزم الانقلاب
فيكون تلك الصحة ازلية وهو محال لان صحة الاتصاف بالشيء موقوفة
على صحة وجود ذلك الشيء اذ يمتنع الاتصاف بالممتنع فالصحة

اي في حق الكلام

الازلية

الازلية تتوقف على صحة وجود ذلك الشيء ازلا وهو محال اذ الحادث
يمتنع ان يكون ازليا فثبت امتناع حدوث الشيء في ذات الله تعالى
وللقائل ان يقول ان اريد بصحة الاتصاف الصحة الوقوعية
فنسلم انها يتوقف على صحة الشيء لكن لا نسلم انها لازمة للذات
اذ الصحة الوقوعية للشيء لا يجب ان يكون دائمة وان اريد الصحة
الاصلية فنسلم انها لازمة وازلية لكن لا يلزم من الصحة الاصلية
الوقوع لجواز ان يمتنع بالغير وههنا امتنع بسبب حدوث الشيء
وايضا ذلك الدليل منقوض بحدوث وجود الحوادث اذ هو يوجب
امتناعه كما يقال لو حدث لذات الشيء وجود لكان لتلك
الذات صحة الاتصاف بذلك الوجود وتلك الصحة ازلية لامتناع
الانقلاب لكن ذلك مح لان صحة اتصافها بذلك الوجود متوقف على
صحة ذلك الوجود ازلا وذلك مح اذ الحادث يمتنع ان يكون ازليا وكما
انه باطل ههنا فكذا فيما ذكره بل الوجه الحسن البديع في ذلك
ان نقول لو حدث في ذات الله تع شيء فلو كان ذلك الشيء لذاته
او لصفة من صفاته الناشئة من ذاته لزم قدم ذلك الشيء
والتقدير انه حادث فيلزم المحال وان لم يكن للذات والصفة
نشات من الذات وذلك الشيء كمال والا لزم نفيه عن الذات

انها

صحة

هذا

فيلزم استكمال الذات بما لا يكون من الذات فيكون النقصان بالذات
فان قلت لم لا يجوز ان يحدث ثمة في ذاته بارادته قلت
ان كان ناشيا عن القدرة او الارادة لزوما لزم قدم الحادث كما مر
وان لم يكن ناشيا عنهما فقد لزم استكمال الواجب بما لا يكون
منشاؤه الذات وذلك هو النقصان اذ الكمال انما يكون لو كان منشاء
الكمال هو الذات ابتداء او ما ينشأ من الذات اما اذا لم يكن كذلك
فلا يكون الكمال ناشيا من الذات بل حصل بالتكلف وذلك هو النقصان
وقوله وحدوث عالميته تعالى قوله بذاته اجوبة لاسولة مقدرة وهي ان
يقال عالميته الله تعالى للحادث بالفعل حادثة اذ يمتنع تقدمها
مع حدوث الاثر وهي صفة الله تعالى فيلزم قيام الحادث بذاته تعالى
وايضا عالميته تعالى بان الحادث موجود حادثة لان قبل وجود
الحادث لا يكون هذه العالمية ثابتة وانما يحدث عند وجود الحادث
فيلزم قيام الحادث بذاته وكذا كونه سامعا وكونه رائيا للمسموعات
والمبصرات الحادثة يكون حادثا ضرورة امتناع سماع المعدوم ورؤيته
محالا فاجاب بان هذه الاشياء لا يوجب قيام الحادث بذاته تعالى
اما عالميته تعالى فلان فعله في الاشياء بامر كن في الحالة الماضية
لا غير فاذا كان كذلك لا يفعل غيره من احد وعمل فلا يلزم قيام

الحوادث

الحوادث بذاته واما عالميته بان الحادث موجود فقد بينا ان معناه انه يعلم
ان الحادث موجود في الوقت الفلاني وهذا ثابت دائما من غير تغير وذلك
لانا بينا ان الله تعالى منزه عن الحصول في الزمان فلا يكون له الماضي ولا
الحال ولا الاستقبال فيعلم كل شيء في وقته ويعلم حاله بالنسبة الى
الازمنة السابقة واللاحقة ولا يلزمه التغير اصلا واما السامعية
وكونه رائيا للحوادث فقد علم انهما ادراك عين المسموع والمبصر زمان
حضوره والله تعالى يدرك اعيان الاشياء في اوقاتها فيكون سامعا رائيا من
غير تغير فانها حاضرة في اوقاتها دائما فان قلت سلمنا ان الله
تعالى يدرك اعيانها في اوقاتها اما قبل اوقاتها وبعد اوقاتها فلا يمكن ذلك
لانها معدومة ح وفي ادراك العيني شرط الوجود والحضور كما مر في باب
المشاعر قلنا لا يدركها حاضرة فيما قبل اوقاتها وفيما بعد اوقاتها لانها
ليست حاضرة فيهما بل انما يدركها في اوقاتها وهذا البحث انما
يدرك ان لو ادرك تنزه الله تعالى عن الحصول في الزمان غاية التنزه التعالي
حتى يعلم تساوي نسبته الى جميع الازمنة كما مر في مبحث
العلم بالجزئيات فيدرك عين كل شيء في وقته دون وقت آخر
والنفس الكاملة اذا تجردت عن ملاحظة الحصول في الزمان فربما
يتبع لها ذلك ومن هذا قال النبي عليه الصلوة والسلام اني سمعت

خشخشة نعلي بلال في الجنة وهو يمشي قدامي ورايت عبد الرحمن بن
عوف يمشي في الجنة حبوا مع ان هذا يكون بعد الحشر والحساب ودخول
الجنة والمنقول ان ذلك في مقدار خمسين الف سنة وهذا الكلام
غامض وتصوره في العلم اسهل بالنسبة الى السمع والبصر وانما يحجب
عنا لاحتباسنا وانحصارنا تحت سرادق الزمان وقبل اكثر العلماء
من اهل الملة وغيرهم يقولون بحدوث الصفة في ذات الله تعالى
وان انكروه باللسان اما الكرامية فظاهر لما مر انهم قالوا بحدوث الارادة
والكلام والعلم الى قوله واما الاشاعرة اي اهل السنة قالوا بحدوث
الناسخ وفيه بحث لانهم ما قالوا بحدوث الناسخ بل بحدوث نزوله لان الناسخ كلام الله تعالى فكيف يكون حادثا عندهم كما في
سائر الكلام واما الفلاسفة فلانهم ذهبوا الى ان الاضافات صفات
وجودية كالقبلية والمعية والبعدية وسلموا ان الله تعالى اهل
السنة ابعد من القول بحدوث الصفة من سائر الفرق السابع
الواجب ليس بمتحيز لان كل متحيز له مادة والمادي محتاج الى
الجزء لامتناع كون المادة بدون الجزء واذا كان محتاجا الى الجزء فلا يكون
واجبا لان المحتاج ممكن هذا برهان بديع والمشهور عند الحكماء
في هذا المطلوب ان كل متحيز اعلاه غير اسفله ويمينه غير يساره

وما هو

وما هو كذلك يكون منقسما كما ذكروا في الجزء الذي لا يتجزى
وقد مر ضعفه لا ان هذا انما يدل على كون ذلك الشيء ذا نهايات
لا ذا اجزاء كما مر في الجزء الذي لا يتجزى الثامن الواجب
لا يتحد بغيره خلافا للنصارى فانهم زعموا ان الله تعالى
اتحد بعيسى عم ولبعض المتصوفة فانهم زعموا ان الله تعالى يتحد
مع الواصلين لنا ما مر من امتناع الاتحاد بين الشيئين والوجه
المختص بالله تعالى انه لو اتحد بغيره فاما ان يكون الاتحاد بهما
بالاتحاد ماهيتهما دون الوجود او بالاتحاد وجودهما دون الماهية او بالاتحاد
جميعا ولا سبيل الى شيء من الاقسام الثلثة اما الاول فلان
البسيط المجرد عن المادة الواجب لذاته يمتنع ان يصير بعينه المركب
الجسماني او امرا ممكنا ان لم يكن جسما وعرضا وهذا ضروري
واما الثاني وهو ان يتحد الوجود دون الماهيتين فلامتناع
قيام الوصف الواحد في حالة واحدة بمحلين واما الثالث فلانه
يوجب اتحاد الاثنين وقد عرف ان البسيط المجرد الواجب يمتنع
ان يصير بعينه امرا ممكنا وهذا بديع التاسع الواجب
لا يحل في شيء خلافا للنصارى فانهم ذهبوا الى حلول
الله تعالى في عيسى ولبعض اهل التصوف فانهم زعموا

ان الله يحل في الواصلين لنا ان حلوله ان لم يكن صفة كمال
لزم نفيه وان كان لزم استكماله بالغير ولانه لو حل فاما ان يكون
حلوله كحلول العرض في الجوهر او لا يكون والاول فاسد بين لانه
تعالى ح يكون عرضا والعرض محتاج الى الجوهر الجوهر منحصر فيه
والثاني يوجب كونه متحيزا على ما ذهبوا العاشر انه واجب ليس
في شيء من الجهات خلافا للمجسمة فانهم اتفقوا على كونه تعالى
في الجهة ثم الكرامية وهم من المجسمة اختلفوا فقال محمد بن
الهيثم انه تع فوق العرش والبعد بينه وبين العرش غير
متناه وقال بعضهم البعد متناه وذهب بعضهم الى
انه على العرش من غير بعد كما قال ساير المجسمة واحتجت
المجسمة بالظواهر النقلية كما ذكر في الكتاب وبان
نفي الشيء عن الجهات الست اعدام له والا لابد من الجهة
فيعتبر الموقف والجواب ان نفي الشيء عن الجهات انما يكون اعداما
ان لو كان ماديا اما اذا لم يكن ماديا فلا كالزمان واحتج
اهل السنة على كونه تعالى منزها عن المكان
بانه لو كان تعالى على مكان كالعرش مثلا كما
ذهب المجسمة فلا يخ من ان يكون الله تعالى بقدر مساحة
العرش او اعظم او اصغر ولا سبيل الى شيء منها

اما الاول فلانه يكون كل جزء من العرش ملاقيا لجزء منه فيلزم تجزي
الواجب وهو محال واما الثاني وهو ان يكون ازيد منه فيلزم ايضا التجزي
لان القدر الزائد منه يكون غير القدر المساوي واما الثالث وهو ان يكون
اصغر منه فالقدر الذي يلاقيه من العرش متبعض بلا بد كل جزء منه
جزءا من الله تعالى فيلزم ايضا التبعض ولا يجوز ان يقال الله تعالى
بقدر جزء لا يتجزى لانه يوجب الحقارة وهي النقصان ولا حاجة الى هذا
التقسيم بل يكفي ان يقال لو كان على العرش فالقدر الملاقي من العرش متبعض
ولزم تركب الصانع واحتجوا ايضا بان الله تعالى لو كان على العرش فاما
ان يكون كذلك ازلا او لا يكون والاول يوجب كون العرش قديما وثبت حدوث
غير الله تعالى والثاني يوجب حدوث صفة في ذات الله تع وهي التمكن
على العرش وحدوث الصفة محال لما بينا قوله لان الظواهر النقلية لا يعارض
الادلة العقلية وذلك بوجهين الاول ان النقليات محتملة للنقل والمجاز
والاشتراك والحذف والاضمار والتخصيص والنسخ وخطاء الرواة
في نقل معاني المفردات والتصريف والاعراب والتقديم والتاخير ويحتمل
التاويل بخلاف العقليات الثاني كون النقل حجة موقوف على العقل
لكونه موقوفا على ما يتوقف على العقل من معرفة وجود الباري
تعالى وكونه عالما مختارا مرسلا للرسل ومعرفة المعجز وثبوت النبوة

ولو رجح النقل وقدح في العقل يلزم القدح فيما توقف على العقل ويلزم القدح
في النقل واذا علم هذا فعند تعارض العقل والنقل يجب تأويل النقل
على اقرب الوجوه او تفويض علمه الى الله تعالى كما يجيء وهذا اقرب
الى السلامة قوله والرحمن هو الذي استوى له الملك اي الرحمن
لما خلق العالم استوى له الملك ولا يزول عنه فبهذا المعنى قال استوى
على الملك مجازا او وجه آخر وهو ان للاستواء معاني في اللغة وهي الاستقامة
وهي مشهورة والاستقرار كقوله تعالى وغيض الماء وقضي الامر
واستوت على الجودي اي استقرت السفينة على الجودي والاستيلاء
والاقتدار كما قال الشاعر قد استوى بشر على العراق ٭ من غير سيف
ودم مهراق ٭ ذكر الاستواء واراد الاستيلاء والاقتدار والمراد في الآية
الاستيلاء والاقتدار وانما خص العرش بالاستيلاء تعظيما له ولو فسر
العرش ههنا ايضا بالملك لكان احسن واعترضوا عليه بان هذا
يقتضي ان لا يكون مستوليا على العرش ثم صار مستوليا اذ ثم للتعقيب
وههنا وجه آخر اقرب الى الصواب مما ذكروا هدانا الله تعالى بنبيه
ورحمته وهو انه جاء في السفر الاول من التورية ان الله تعالى خلق
الارض والسموات في ستة ايام وعطل السابع واراح والاراحة جاءت
لازمة ومتعدية والله تعالى منزه عن اللغوب قال عز من قائل

ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما في ستة ايام وما مسنا من
لغوب فيكون متعدية وح يكون معناه ان الله تعالى ترك الايجاد اليوم
السابع واراح السموات والارض بتركهما على حالهما ذلك اليوم من غير
تأثير فيهما وبعد ذلك خلق في السموات الحركات وفي الارض ما شاء والتورية
وان كانت منسوخة لكن الاخبار عن الماضي يمتنع نسخه ولا غرض لهم
في تحريف هذا الموضع فغلب على الظن ثبوته على ان ينقل مثل هذا
من بعض الصحابة رض ان معنى الاستواء اراحة المخلوقات فيحمله
على صورته الضمير في صورته جاز عوده الى آدم وجاز عوده الى الله تعالى
ويؤيده هذا الوجه ما نقل من قول النبي صلى الله عليه وسلم ان آدم
خلق على صورة الرحمن التي كانت له يعني الرحمن فعلى الوجه الاول
قالوا ان معناه ان الله خلق آدم على صورته التي كانت له يعني
كان في اول خلقته على تلك الصورة ولم كان فيه استحالة
وتبديل صورة من النطفة الى العلقة ومنها الى غيرها كما في سائر الناس
وعلى الوجه الثاني ان نقول ان الصورة كما تطلق على الهيئة المحسوسة
المتعارفة فكذا قد تطلق على مفهوم الشيء وعلى ما به يتخصص
الشيء في ذاته ويمتاز عن غيره فلهذا قالت الحكماء العلم هو حصول
صورة الشيء في العقل وارادوا بها مفهومه ومعناه وقالوا ما به

الشيء في ذاته ومميزا عن غيره صورة نوعية وقريب من هذا ما يقال
انه له صورة تلك المسئلة فالصورة كما تكون حسية فقد تكون معنوية
ولعل لكل صورة حسية صورة معنوية مناسبة لها تنشأ هي منها
او من علتها ولهذا يستدل اهل الفراسة من صور الاشياء على معانيها
استدلالا من الاثر على المؤثر او من اثر الشيء على اثر آخر منه فالصورة
المعنوية لكل شيء هي مجموع اوصافه المعنوية اللازمة المسمى
المستتبعة للصورة الحسية ان كانت له صورة حسية فمعنى
خلق آدم على صورة الرحمن خلقته على صفات من العلم والحكمة
والعدل والرحمة والكرم والغضب والقهر وامثال ذلك فلذلك
اختص بصورة حسنة هي احسن الصور لقوله تعالى وصوركم
فاحسن صوركم والمراد بالوجه الرب يعني يبقى ربك لانه قال
ذو الجلال والاكرام نعتا للوجه وهو نعت للرب قوله ولتصنع على
عيني اي على رؤية مني او حفظ مني والمراد باليد القدرة اذ اليد
في اللغة جاءت بمعنى القدرة واليدان قدرتا الابداع والايجاد وكل
اثر صدر من القدرتين فهو كاصبع منها فالخوف والرجاء
الحاصل في قلب العبد من القدرتين كاصبع والاصبع آلة التقليب
والله تعالى يقلب قلوب العباد بين الخوف والرجاء فلهذا سماها

والفهم صح

اصبعا

وهو صح

اصبعا واما التفويض فهو اختيار الصحابة والتابعين وزهاد
الامة وهو اقرب الى السلامة فالقول له تعالى وما يعلم تأويله الا الله
والحق الوقف على الله ويكون قوله عز من قائل والراسخون ابتداء
ويقولون امنا خبره لا على قوله والراسخون في العلم كما ظن قوم لوجوه
الاول ان ظاهر الآية هذا لان الظاهر ان الراسخون مبتدا ويقولون
امنا خبره الثاني ما نقل عن عبد الله بن عباس رض ان الوقف على الله
الثالث جاء في مصحف ابي رض هكذا وما يعلم تأويله الا الله ويقول
الراسخون في العلم امنا الرابع المكتوب في مصحف عبد الله بن مسعود
هكذا وان تأويله الا عند الله والراسخون يقولون برفع الراسخون
دون الكسر فلو كان الراسخون عطفا على الله لوجب كسره فلما
رفع علم انه ابتدا ولهم ان يقولوا العلم اعتقاد مطابق مع الجزم
ونفي هذا المجموع لا يوجب نفي جميع اجزائه فجاز انتفاؤه بانتفاء
الجزم ويكون مطابقا وايضا جاز ان يكون المراد انه لا يعلم الغير ابتداء
بل بالهام الرب كما في الغيب والبلغ ظاهر قال في الصحيفة
الحادية عشر في شمول قدرة الله تعالى الى آخرها اقول اتفق
اهل الحق عليه ان الله تعالى قادر على كل المقدورات وان جميع الممكنات
واقعة بقدرة الله تعالى وهو الحق وخالفهم في الاول والثنوية جميع

الفلاسفة والثنوية لا بقدرة الله تعالى وهو الحق وخالفهم في الاول قوم
من المعتزلة اما المقام الاول فنقول المقدورات متساوية في المقدورية
لاشتراكها في سبب المقدورية وهو الامكان والمقتضي لكونه تعالى قادرا
على المقدور ذاته ونسبة ذاته الى كل المقدورات في اقتضاء القادرية واحدة
لانها تقتضيها مطلقا ولان المقدورات لما تساوت في المقدورية واقتضت
ذاته القادرية فلو اختصت قادريته بالبعض لافتقرت الى مخصص فيكون
الله تعالى في كماله مفتقرا الى الغير فيكون ناقصا بذاته واما المقام الثاني
فنقول جميع المقدورات واقعة بقدرة الله تع اما ابتداء او بخلق السبب
وذلك لان وقوع المقدورات لا بد له من سبب وح لا يخلو من ان يكون لغير الله
تعالى تاثير في شيء قدرة كان او طبيعة كاحراق النار او لم يكن فان لم يكن
يكون الكل واقعا بقدرة الله وان كان لشيء تاثير في شيء فيكون ايضا
واقعا بقدرة الله لان غير الله تع ولما كان اما جوهرا او عرضا والجوهر الجسم
او غيره والعرض اما الكم او الكيف او نسبة لما مر حصره في صدر الكتاب
فهي خمسة وجميع الممكنات مندرجة في هذه الخمسة الجوهر في القسمين
والاعراض في الثلاثة فكل جوهر او عرض يكون له مشارك في جنسه
اي في الجوهر او الكم او الكيف او النسبة فلو كان لغير الله تع تاثير في شيء فوقوع
ذلك التاثير اما ان يكون لجنسه او للازم جنسه واما ان يكون لعارض الجنس

من الفصل

من الفصل وغيره فان كان لجنسه او للازم جنسه لزم اشتراك جميع المشاركات
له في جنسه وليس كذلك فان بعض الاجسام والاعراض يحصل منه
شيء ولا يحصل من مشاركه فان النار تحرق والجلد لا يحرق مع كونهما
جوهرا او جسما وان كان لعارض عرض الجنس سواء كان فصلا او غير فصل
فذلك جوهرا او عرضا يكون ذلك العارض ايضا اما جوهرا او عرضا من الاعراض
الثلاثة وعلى كل تقدير يكون له مشارك في جنسه ويعود الكلام
فيه في ان وقوع ذلك التاثير اما لجنسه او للازم جنسه او غير ذلك ويلزم
اما اشتراك المجانس او الدور او التسلسل لانه ان كان لجنسه او للازم جنسه
يلزم الاشتراك وان كان لغير ذلك فان كان لذلك الغير ما احتاج الى ذلك
الغير في ذلك التاثير لزم الدور وان كان غيره لزم التسلسل واذا علم
ان شيئا من الجوهر والعرض لا يستقل في وقوع التاثير فلا بد من قادر
حكيم ليس بجوهر ولا عرض غني عما سواه في كل ما له يخلق بارادته
وقدرته وقوع تاثير كل موثر فيه وهو الله تعالى وانما قلنا انه
لا بد من قادر ليخصص بعض الجواهر والاعراض بالتاثير دون
البعض وقلنا حكيم ليصدر عنه هذه الاشياء العجيبة اللطيفة
وقلنا ليس بجوهر ولا عرض لئلا يلزم الاشتراك المذكور او الدور
او التسلسل وقلنا غني عما سواه لئلا يحتاج الى شيء آخر من الجواهر والاعراض

ويلزم الاشتراك او الدور او التسلسل وقيد الالة علم من قولنا
قادر ويلزم من هذا البرهان وجود الصانع وكونه مختارا وكونه ليس بجوهر
ولا عرض وكونه عليما حكيما فهذا برهان شريف فان قلت
لا نسلم ان قوة التاثير لو كانت للجنس او لازمه يلزم اشتراك جميع
المشاركات لم لا يجوز ان يكون بعض المشاركات مشتملا
على مانع من تاثير الجنس او لازمه وايضا لا نسلم انحصار الجواز ان يكون
للجنس مع غيره او الفصل مع غيره قلت الجواب عن الاول
ان نقول ان لم يكن في المشاركات مانع فقد لزم الاشتراك وان كان
فقوة منعه اما لجنسه او لازم جنسه او غير ذلك ويلزم الانتهاء الى الله
تعالى كما مر وعن الثاني ان قوة تاثير الجوهرين او العرضين
او جوهر وعرض ان كان لاجل انهما جوهران او عرضان او جوهر وعرض يلزم حصول
تلك القوة لكل ما يكون كذلك ويلزم الاشتراك وان كان لشيء آخر عاد الكلام
في انه جوهر او عرض وقوة تاثيره لجنسه او لازمه او غير ذلك ويتم الكلام
الى آخره وهذا التقرير مما ذكر في الكتاب ويمكن بيان هذا المطلوب
بوجه آخر وهو ان نقول قوة تاثير كل مؤثر من جملة الامور
الممكنة فلا بد وان ينتهي في سلسلة الحاجة الى الواجب لامتناع الدور
والتسلسل فان قلت لم لا يجوز ان يكون تلك القوة لماهية

المؤثر

المؤثر والماهية ليست بجعل الجاعل فلا يلزم الانتهاء الى الواجب الوجود
قلت نقدر ان الماهيات بجعل الجاعل واذا ثبت ان قوة تاثير كل
مؤثر لا بد وان يكون صادرة من الله تعالى وقد بينا في القسم الاول
من الكتاب ان الجواهر والاعراض في بقائهما محتاجة الى مقيم وهو الله
تعالى اما ابتداء بان يقيم تلك القوة او بعد خلق القوة المقيمة
في المقيم واقامة القوة فيه لما بينا الان من ان القوى المؤثرة لا يكون
للجواهر والاعراض والا يلزم الاشتراك او الدور او التسلسل فقد علم
من هذا ان ما سوى الله تعالى محتاج اليه تعالى في جميع ما له من القوى
وغيرها في الحصول والبقاء فلا يكون تاثير قدرة الله تعالى منقطعا
في كل حال عن تاثير المؤثرات لما انه يحفظه ويديمه وصدور
ما صدر عنها ايضا يكون بقدرة الله تعالى لان الفاعل في تاثير المؤثر
حالة تاثيره في الشيء بالحقيقة هو في ذلك الشيء كمن يضرب احدا بسوط
فانه يكون الضارب بالحقيقة والفاعل في تالمه من ضربه فعلم
ان جميع المقدورات واقعة بقدرة الله تعالى ومشيته
وهذا البرهان ليس في كتب القوم وهو مطابق للعقل والنقل
لما نرى من آثار الانبياء والاشاعرة ذهبوا الى انه لا تاثير لشيء في شيء
اصلا وليس شيء سببا لشيء وما يرى من ترتيب الآثار على الاشياء

عقيب

انما هو بطريق اجراء العادة اي اجرى الله تعالى عادته ان يخلق الاثر حصول
ما يظن سببا فيخلق الشبع بعد الاكل والري بعد الشرب والاحراق
بعد مماسة النار والاسهال بعد شرب سقمونيا لا انها صدر منها
صدور الاثر من المؤثر وضعف هذه القاعدة واضح عقلا ونقلا اما عقلا
فلانا نعلم ضرورة ان اكل الطعام يفيد الشبع بذاته اذ ليس الشبع الا
امتلاء البطن مما يصلح ان يكون غذاء والري ليس الا حصول الرطوبة
والبرودة من الماء وامثال هذه كثيرة مما يعلم بالضرورة انه حصل
من طبيعة سببه وانكار امثال ذلك ليس الا سفسطة ومثل هذا
المنكر لا يستحق ان يجاب واعتقادنا ان هذا تطويل والخلاص لانا لا نجعل
لغير الله تعالى تاثيرا في شيء ونتخيله هذا غير مفلح لان الفلاح
عند الله تعالى انما هو في الحق والصدق لا في الافتراء بما يعلم انه ليس
كذلك مع تضمنه لكثير من الفسادات مثل الجبر والظلم وخلو بعثة
الانبياء عن الفائدة واما نقلا فظاهر لما ورد في الكتب المنزلة واخبار الانبياء
من ذكر الاسباب واسناد الآثار الى الاشياء وما ذكرناه من القاعدة وهي ان
الكل بقدرة الله تعالى على وجه لا ينقطع الاسباب مما يشهد
عليه العقل والنقل لما ورد في الكتب المنزلة واخبار الانبياء عليهم
السلام من ذكر الاسباب وتفويض مصالح العباد الى مدبرات الامر بل

واضح

فيه

فيه زيادة قدرة وحكمة لان خلق السبب يتضمن قدرتين وحكمتين
خلق نفسه وخلق قوة تاثيره ونظام الوجود لانه يترتب الاشياء تبارك الله
ويتعلق بعضها ببعض وافاضة الجود وهي اعطاء القوى والخواص والآثار
للاشياء تبارك الله احسن الخالقين احتج اهل السنة على ان الكل
واقع بقدرة الله تعالى بانا بينا ان الله تعالى قادر على كل المقدورات
فلا يكون شيء آخر مؤثرا اذ لو كان شيء آخر مؤثرا فاذا اجتمعا على شيء
واحد مؤثرين فلا يخلو اما ان يقع ذلك الشيء بهما معا او لا يقع بشيء
منهما او يقع باحدهما دون الآخر ولا سبيل الى شيء منها اما الاول وهو
ان يقع بهما معا فيلزم اجتماع علتين مستقلتين على شيء واحد
وقد مر ان هذا محال واما الثاني وهو ان لا يقع باحدهما فمحال لان المانع من
وقوعه بكل واحد منهما وقوعه بالآخر لما علم من امتناع علتين مستقلتين
على معلول واحد فلما لم يوجد وقوعه بذلك وجب وقوعه بهذا
عملا بالعلة المستقلة السالمة ومتى لم يوجد بذلك وجب وقوعه
بهذا فعلى تقدير ان لا يقع بهما يلزم وقوعه بهما فيلزم اجتماع
النقيضين واما الثالث وهو ان يقع باحدهما دون الآخر فايضا
محال لان كل واحد منهما لما كان مستقلا بالتاثير كان وقوعه
باحدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح وهو محال فثبت ان جميع

الوجود

بالآخر

الممكنات واقعة بقدرة الله تعالى ولقايل ان يقول هذه المحالات

تتقدير تسليمها انما لزم من مجموع من تاثير شيء غير الله واجتماع تاثير

الله معه ولا يلزم من انتفاء المجموع انتفاء جزء معين لجواز انتفاء

الاجتماع ولا نسلم بان المانع من وقوعه باحدهما وقوعه بالآخر بل لا نسلم

ان المانع منحصر فيه لجواز ان يكون تاثير كل منهما مانعا عن وقوعه

بالآخر واذا كان كذلك يلزم من عدم وقوعه بهما تاثير كل منهما

لا وقوعه بالآخر واذا كان كذلك يلزم من عدم وقوعه بهما تاثير

كل منهما وقوعه بكل منهما حتى يلزم المحال ولا نسلم تساوي

التاثيرين لان تاثير قدرة الله تعالى اقوى واشد من تاثير غيره وان كانا

مستقلتين لجواز ان يترجح قدرة الله تعالى عند التعارض قوله

والجواب ان الدور لا يفيد العلية لجواز حصول الدوران مع شرط

العلة وشرطهما او لازم الشرط كما ان اشتعال الفتيلة لما يدور

مع مماسة النار فكذا يدور مع يبوسة الفتيلة عن رطوبة

الماء ومع انضياف الدهن ومع لين فتيلتنا اليبوسة من رطوبة

الماء ومع خلوص الدهن وحينئذ لا تتحقق العلية بمجرد الدوران

قوله لان الخير لا يكون شريرا والشرير لا يكون خيرا هذه حجة

البرهنين من الثنوية والمجوس وتقريرهم ان من فعل خيرا يكون

أو شرطهما

الفتيلة

خيرا

خيرا ومن فعل شرا يكون شريرا والواحد لا يكون خيرا شريرا وجوابهم

ان ارادوا بالخير ما يفعل الخير في الجملة وبالشرير ما يفعل الشر ذلك

فلا نسلم ان الواحد لا يكون خيرا شريرا وان ارادوا بالخير ما يفعل

الخير دائما وبالشرير ما يفعل الشر دائما فلا نسلم ان النور خير

بل هذا بالحقيقة عين النزاع فيصير مصادرة قوله فان قيل لو

يكون محتاجا في ايصال تلك الفايدة الى ذلك العبد قلت الصفات

الاضافية لا بد وان يحتاج الى متعلقاتها كالمعية الى المع والتقدم

الى المتاخر والرزق الى المرزوق والاحتياج في امثال هذه الصفات

الى المتعلقات لا يوجب نقصان الغنى الذاتي اذ هي امور اضافية

اعتبارية لا حقيقية متقررة في الذات سلمنا انتفاء هذه الفايدة

ايضا لكن لم قلت ان فعل القبيح من غير حاجة محال فان اردت انه

محال لذاته فذلك غير مسلم لانا نعلم ضرورة ان ذلك الفعل لا يقتضي

عدمه لذاته بل نعلم ان نسبة وجوده وعدمه الى ذاته واحدة

وان اردت انه مح لان الله تع قادر حكيم لا يريد ان يفعل مثل ذلك

الفعل فذلك مسلم لكن ذلك لا يوجب انتفاء القدرة عليه بل يتركه

بقدرته واراداته ثم الكعبي وهو من المعتزلة قال الله تعالى

لا يقدر على مثل مقدور العبد وهو الافعال التي تصدر عن العبد

في الصحايف
واما المعتزلة فقال النظام انه
تعالى غير قادر على خلق الجهل
والقبايح لان فعل القبيح محال
غير مقدور واما انه محال فلانه
يوجب اما الجهل او الحاجة
المحاليين على الله تعالى لانه
ان لم يعلم قبحه لزم الاول وان
علمه فلا يفعله الا لحاجة الان
فعل القبيح من غير حاجة محال
على القادر الحكيم والجواب لانم
انه لو لم يكن له حاجة لا يفعله
لم لا يجوز ان يفعل لفايدة
يرجع الى العبد
فان قيل لو يكون
محتاجا في ايصال
الى اخر ما ذكر هناك

ان م

من الطاعة والمعصية والحركات والسكنات لان امثال هذه حجج على الله تع
وجوابه ما ذكروا وهو ظاهر قال ابو علي وابو هاشم وهما من قدماء
المعتزلة ان الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد لكنه لا يقدر على
نفس مقدوره لان المقدور يجب وجوده عند جزم ارادة الفاعل
بفعله ويجب بقاؤه على العدم عند جزم ارادته بتركه فلو كان مقدور
العبد مقدورا لله تع فاذا اراد الله تعالى وقوعه وكره العبد وقوعه
لزم وقوعه لتحقق موجبه وهو ارادة الله تع وعدم وقوعه لتحقق موجب
العدم وهو كراهة العبد فيلزم وقوعه ولا وقوعه وهو محال والجواب لا نسلم
وجوب البقاء على العدم عند تحقق ارادة الترك من العبد بل اللازم
عند تحقق ارادة الترك عدم صدور الفعل عنه لا انه لا يقع اصلا
لجواز ان يحصل بسبب آخر وهو ارادة الله تعالى قال الصحيفة
الثانية عشر في افعال العباد الى اخرها اقول اتفق العقلاء
من المليين وغيرهم على ان افعال الحيوان التي لا تكون بارادته وفعله
كحركة المرتعش واستقرار الذي لا تاثير لقدرته فيه اصلا واختلفوا
في الافعال التي تصدر عقيب قصده وعلى وفق ارادته وهي المسماة
بقولهم افعال الحيوان الاختيارية هل هي بتاثير قدرة العبد وارادته
ام لا فقال الاشعري لا تاثير لقدرته فيها اصلا بل المؤثر في قدرته

وعلم وقوعه

العادة

وافعاله

وافعاله انما هو قدرة الله تع ومشيئته وتابعه فيه كثير من العلماء
وهذا المذهب يسمى بالجبرية وقالت الفلاسفة والمعتزلة وامام الحرمين
وهو من اهل السنة ان المؤثر في افعال العبد انما هو قدرته وارادته
وهذا المذهب يسمى بالقدر وانكرت المعتزلة تسمية هذا المذهب
بالقدر وقالوا ان مذهب القدر مذهب من ذهب الى ان افعال العبد
بتقدير الله تع وخلقه لانه اسند الفعل الى التقدير ونقلوا
ان جماعة حكوا عند النبي عم ان قوما من الفرس يرتكبون المعاصي والافعال
القبيحة ويسندون ذلك الى تقدير الله تع فقال النبي عم القدرية
مجوس هذه الامة فعلم ان مذهب القدر مذهب الجبرية هذا ما ذكروا
وقال قوم من العلماء ان المؤثر مجموع قدرته تعالى وقدرة العبد وهذا
المذهب وسط بين الجبر والقدر وهو اقرب الى الحق وبه قال ابو اسحق
الاسفرايني لانه ذهب الى ان قدرة العبد مؤثرة بمعين اي تؤثر بمعاونة
قدرة الله تعالى وايضا ذهب الى هذا المذهب القاضي ابو بكر رحمه الله
لانه قال اصل الفعل من الحركات والسكنات بقدرة الله تعالى
وكونها طاعة ومعصية بقدرة العبد وستعلم بعد ذلك ما هو الحق
ان شاء الله تعالى احتجت الاشاعرة على نفي تاثير قدرة العبد بالمعقول
والمنقول اما المعقول فوجوه الاول العبد لا يخ من ان يمكن

بالجبر

اهل فارس

الاسفرايني

كن

من الفعل والترك اولا يتمكن فان لم يتمكن لزم عدم تاثير قدرته وان
تمكن فلابد من ان يتوقف رجحان احد الطرفين من الفعل والترك
على الاخر على مرجح اولم يتوقف والثاني باطل لامتناع رجحان احد طرفي
الممكن على الاخر بلا مرجح وان توقف لم يكن ذلك المرجح من فعل العبد
والا احتاج الى مرجح اخر وعاد الكلام في ذلك المرجح وتسلسل واذا لم
يكن من العبد يجب عند وجوده ذلك الطرف اذ لو امكن ان يوجد وان
لا يوجد مع وجود ذلك المرجح فان لم يتوقف رجحان احدهما على الاخر
على امر اخر لزم الرجحان بلا مرجح لانه يكون وقوع احد طرفي الممكن بلا مرجح
وان توقف على امر اخر لم يكن المفروض اولا تمام المرجح وقد فرضناه كذلك
واذا وجب ذلك الطرف عند وجود ذلك المرجح لم يكن لقدرة العبد تاثير
اصلا لوجوب الفعل عند ذلك المرجح وامتناعه عند عدمه ثم اعترضوا
على انفسهم بان ما ذكرتم يوجب ان لا يكون الله تعالى مختارا اذ يقال
لابد من ان يكون الله تع متمكنا على الفعل والترك والا لم يكن فان لم يكن
فذاك وان كان متمكنا فلابد وان يتوقف وقوع احد الطرفين منه على
مرجح كما مر وذلك المرجح لا يجوز ان يكون بفعله والا لزم التسلسل لما ذكر
بعينه واجابوا بان الفرق ظاهر لان ارادة العبد التي هي مرجحة لفعله
محدثة فافتقرت الى محدث فلا يلزم التسلسل والجواب ان المرجح

ارادة

العبد وذلك معلوم بالضرورة وهي وان كانت مستندة بالاخرة الى قدرة
الله تعالى فانها قد تستند الى تخيل منتقلا من شيء الى لازمه وضده
ولازم ضده ولازم اللازم لتمكن الانسان من الاراء والافكار فقد ينتهي
حركاته الى تصور اشياء باعثة للارادات واصل الارادة والعلم والخيال
وان كان بخلق الله تع لكن ذلك لا يقدح في كون الارادة مرجحة لان سبب
السبب لا يخرج السبب عن كونه سببا ولا نزاع في ان الانتهاء الى الله
تعالى ضروري واذا كان العبد متمكنا من الفعل والترك كان المقدر
ذلك وكانت ارادته مرجحة كان المؤثر مجموع قدرة العبد وارادته ووجوب الفعل
بهما لا ينافي كونه مؤثرا فيكون الفعل اختياريا الثاني لو كان العبد موجدا
لافعاله لكان عالما بتفاصيل افعاله الاختياري مشروطا بالعلم
به واللازم باطل لانا نتحرك مسافة ولا نشعر باجزاء تلك الحركة ولا بعددها
وكيفيتها من السرعة والبطء وغير ذلك ولا نحرك الاصبع محركا اجزائها
في اجتياز المسافة مع انه لا يشعر بعدد اجزائها ولا بعدد احيازها
وحركاتها والجواب لا نسلم ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما
بتفاصيلها لم لا يكفي العلم الاجمالي وبتقدير ان نسلم انه لابد من علم
تفصيلي لكن لم قلت ان العلم التفصيلي ليس بحاصل لجواز ان يشعر
بالتفاصيل لكن لا يشعر بذلك الشعور لسرعة زوالها او يشعر به

امر بما كسب رهين ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم
فاستجبتم لي الثالث ما في القران من مدح المومنين على الايمان وذم الكا
على الكفر ووعد الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية كقوله
اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون وابرهيم
الذي وفى ان لا تزر وازرة وزر اخرى لتجزى كل نفس بما تسعى هل
جزاء الاحسان الا الاحسان هل تجزون الا ما كنتم تعملون من جاء
بالحسنة فله عشر امثالها ومن اعرض عن ذكرى اولئك الذين اشتروا
الحيوة الدنيا ان الذين كفروا بعد ايمانهم الرابع الايات
الدالة على ان افعال الله تعالى منزهة عن ان يكون مثل افعال المخلو
من التفاوت والاختلاف والظلم اما التفاوت فكقوله تعالى ما ترى
في خلق الرحمن من تفاوت الذي احسن كل شيء خلقه والكفر
ليس بحسن ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق والكفر
ليس بحق ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما
ظلمناهم لا ظلم اليوم ولا يظلمون فتيلا الخامس الايات الدالة
على ذم العباد على الكفر والمعاصي كيف تكفرون بالله والانكار
والتوبيخ مع العجز عنه محال وما منع الناس ان يومنوا
اذ جاءهم الهدى وهو انكار بلفظ الاستفهام ومعلوم ان

رجلا

رجلا لو حبس آخر في بيته بحيث لا يمكنه الخروج عنه ثم يقول ما منعك
من التصرف في حوايجي كان ذلك منه مستقبحا وماذا عليهم لو آمنوا
وقوله تعالى لابليس ما منعك ان تسجد وقول موسى لاخيه عليهما
السلام ما منعك اذ رايتهم ضلوا وقوله فما لهم عن التذكرة معرضين
فما لهم لا يومنون عفا الله عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله
لك وكيف يجوز ان يقول لم تفعل مع انه ما فعله وقوله ولا تلبسوا الحق
بالباطل لم تصدون عن سبيل الله السادس الايات التي فيها امر العباد
بالافعال والمسارعة اليها قبل فواتها كقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة
من ربكم اجيبوا داعي الله وآمنوا استجيبوا لله وللرسول
يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم فآمنوا
خيرا لكم واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم وانيبوا الى ربكم
السابع الايات التي حث الله تعالى فيها على الاستعانة كقوله تعالى
اياك نعبد واياك نستعين فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم استعينوا
بالله فاذا كان الله تعالى خالق الكفر والمعاصي فكيف يستعان به
الثامن الايات الدالة على اعتراف الانبياء عليهم السلام بذنوبهم واضافتها
الى انفسهم كقوله تعالى حكاية عن آدم عليه السلام ربنا
ظلمنا انفسنا وعن يونس سبحانك اني كنت من الظالمين

حشّ م

وعن موسى رب اني ظلمت نفسي وقال يعقوب لا ولا بل سولت
لكم انفسكم امرا وقال يوسف من بعد ان نزغ الشيطان
بيني وبين اخوتي وقال نوح رب اني اعوذ بك ان اسالك ما ليس
لي به علم التاسع الاية الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بان كفرهم
ومعاصيهم كانت منهم كقوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون
موقوفون عند ربهم الى قوله انحن صددناكم عن الهدى بعد اذ جاءكم
بل كنتم مجرمين وقوله ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الى قوله فكذبنا وقلنا اولئك ينالهم
نصيبهم من الكتاب فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون
العاشر الايات التي ذكر الله تعالى فيها ما يوجد منهم في الاخرة
من التحسر على الكفر والمعصية وطلب الرجعة كقوله تعالى
وهم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا الاية وقوله تعالى رب ارجعون
لعلي اعمل صالحا ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم او تقول حين
ترى العذاب لو ان لي كرة فاكون من المحسنين هذا
ما ذكروه والجواب ان لقدرة العبد مدخلا في افعاله
كما بين فلهذا صح هذه المعاني واجاب اهل السنة
عن ادلتهم بانا وان نفينا كون العبد موجدا للافعال نفس لكنا

نعترف

نعترف بكونه فاعلا لها ومكتسبا وذكروا في الكسب طريقين الاول ان
الله تعالى اجرى عادته بان العبد متى صمم العزم على الطاعة يخلقها
الله تعالى ومتى صمم على المعصية يخلقها فيه وهذا القدر كاف
في اضافة الفعل اليه وكونه مخاطبا عن الله تعالى لانه حصل الفعل
بسبب عزمه الثاني ان ذات الفعل الحركات والسكنات وكونها طاعة ومعصية
صفات تحصل لها بسبب صرف الحركات والسكنات في الطاعة والمعصية
وذات الفعل بخلق الله تعالى وكونها طاعة ومعصية بفعل العبد
بسبب صرفها اليهما وهذا القدر كاف في صحة الامر والنهي هذا
ما ذكروه وفي هذين الوجهين نظر لان العبد اما ان يكون مستقلا
بادخال شيء في الوجود من العدم وصرف الحركات والسكنات الى
الطاعة والمعصية او لم يكن فان كان فقد انتقض دلائلهم على انه
لا تاثير لقدرة العبد اصلا لان دلائلهم دالة على انتفاء تاثير قدرته
مطلقا وان لم يكن مستقلا بادخال شيء اصلا لم يكن مكتسبا
بل يكون الكل بقدرة الله تعالى وخلقه وح يعود الاشكالات
واجاب الامام عن المعقول الثاني للمعتزلة وهو انه
لو كان فعل العبد بخلق الله تعالى لما كان العبد متمكنا
من الفعل والترك بان غاية ما في الباب ان يكون ذلك تكليفا

فيبطل قولكم كون العبد فاعلا ومكتسبا

ما لا يطاق وذلك واضح وما ذكره ظاهر قوله وانت تعلم بعينه جواب الامام
سهل ولا حاجة الى التزام مذهب هشام لانا بينا مرارا ان العلم تابع
للمعلوم فبعلمه الله تعالى كما هو فلو كان الفعل بقدرة
العبد بعلمه كذلك فح يجب ان يكون بقدرته لامتناع الجهل على
الله تعالى هذا ما ذكروه في الجبر والقدر ومما في طرفي الافراط والتفريط
والحق بينهما وتحقيق ذلك مسبوق بتفسير القدرة والارادة فقد وجد
للقدرة من كلام المتكلمين تفسيران الاول ما قاله المعتزلة
انها سلامة آلات الفعل من الاعضاء والقوى والقدرة بهذا
التفسير مختصة بالعباد وتكون قبل فعل العبد ومعه وبعده
وصالحة للفعل والترك الثاني ما نقل عن الاشعري انها الحالة التي
يكون الفاعل عليها عند صدور الفعل عنه وهي بهذا التفسير لا تكون
الا مع الفعل لان الحالة التي يكون الفاعل عليها عند صدور الفعل عنه
انما تكون مع الفعل فقط ولا تصلح للضدين اي الفعل والترك لانها
بهذا التفسير مخصوصة بالفعل وفيه بحث لان
هذا تعريف قدرة الفعل لا تعريف القدرة مطلقا وايضا يلزم
ان لا يكون مكلفا بالفعل قبل الفعل لعدم القدرة فلا يجب عليه
الفعل ويلزم ارتفاع التكاليف باسرها الا ان يلتزم تكليف ما لا يطاق

دون الترك

باطل

وذلك و

باطل لضرورة العقل وكتاب الله وسنة رسوله عم فهذا لا وجه
من تعريف القدرة والتعريف الحسن الشامل اي للخالق والمخلوق
والفعل والترك ان القدرة قوة بها يتمكن الحي من الفعل والترك
وهذا موافق للشرع والعقل واما الارادة فهي ميل نفساني كما
في صحيفة الارادة واذا عرفت هذا فنقول ما يصدر عن الانسان
قد يكون بقدرته وارادته كمشي الانسان الصحيح وقد لا يكون كحركة
المرتعش لانا نعلم يقينا ان الاول متمكن من الفعل والترك دون
الثاني وهذا ضروري لا ينكره عاقل فلا بد من الاعتراف بهذين القسمين
فثبت ان بعض افعال الانسان يكون بقدرته ولا شك ان القدرة
بالوجوه الثلثة لا تكون لقدرة العبد اذ لانه لانها متى زالت عنه
بمرض او غيره لا يتمكن من تحصيلها بنفسه بل بقدرة الله تعالى
ومشيته بان يخلق في العبد قوة التمكن على الفعل والترك والارادة
التي قد عرفت انها ميل نفساني لا بد وان يكون تابعا للشعور بمصلحة
حقيقية او ظنية واصل الشعور سواء كان بمصلحة او غيرها
ايضا ليس بقدرة العبد واختياره بل بخلق الله تعالى
وارادته ولا تاثير لقدرة العبد الا في حركاته وسكناته وصرفها
الى مآربه وحاجته ولا بد للصرف من الآلات والقوابل فان فعل

النجار لا بتم الا بالحديد وخشب وفعل الطباخ لا يكمل الا بالنار
والحطب وتلك الالات وقواها وخواصها كصلابة الحديد وحرارة النار
ليس الا بخلق الله تع وارادته وكذلك القوابل وقابليتها كقبول
الخشب للتخت والاحتراق ايضا بقدرة الله تع ومشيته واذا
كان قدرة العبد واصل ارادته وشعوره بخلق الله تعالى
وارادته والالات وافعالها وخواصها وقبول قوابلها ايضا بقدرة الله تع
وارادته لا سيما ان بينا احتياج الممكنات في البقاء ايضا الى قدرة الله تع
ومشيته فيكون الاثر الصادر عن قدرة العبد وارادته صادرا عن
قدرة الله تع وارادته صدور الاثر عن سبب السبب المقتضي لوجوده
وقوة تاثيره وما يحتاج اليه فعله وبقاؤها لكن بالنظر الى ان الاثر
صدر بتاثير قدرة العبد وعلى وفق ارادته كان الاثر منه فبالنظر
الى الاول صح اسناده الى الله تعالى وبالنظر الى الثاني صح نسبته
الى العبد فاذن تاثير قدرة الله تعالى واختياره حق وتاثير
قدرة العبد ايضا حق وقد تم الاثر بهما هذا هو طريق الحق في هذا
البحث موافقا للعقل ومطابقا للنقل من كتاب الله
تعالى وكلام رسوله ولما نقل عن الراسخين في العلم انه
لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وقيل هذا القول

للنحت

منقول

منقول من جعفر الصادق رضي الله عنه واولاده الكرام العظام
وقيل سمع هذا ايضا من الامام ابي حنيفة رح فان قلت حين كانت
القدرة والارادة والشعور والالات والقوابل بخلق الله تعالى
والفعل انما يحصل من هذا المجموع فمتى ثبت هذا حصل الفعل
ومتى لم يثبت فلا فحينئذ كيف يمكن اسناد الفعل الى العبد قلت
لا شك ان اصل القدرة والارادة والشعور بخلق الله تعالى وارادته
لكنها غير مختصة بطرف واحد من الفعل والترك حتى يلزم عدم
تمكن العبد بل هي صالحة لطرفي الفعل والترك والعبد يصرفها الى
احدهما فبهذا صح اسناد الفعل اليه **خاتمة** اختلفوا
في ان الاثر هل يجب عند مجموع القدرة والارادة الجازمة ام لا اقوال
فقيل لا والا انقلب القادر موجبا **والجواب** ان وجوب الاثر
بالقدرة والارادة لا يخرجه عن كونه بالقدرة والارادة والحق
انه يجب لانه اذا حصل مع القدرة ارادة جازمة خالصة عن الارادة
المخالفة اي ارادة الطرف الاخر اذ المراد بالارادة الجازمة ارادة الفعل
البتة كما يكون للهارب عند تيقن هجوم الافة وللطالب عند
اشراف فوات المصلحة ومثل هذه الارادة يمتنع اجتماعه مع ارادة
الطرف الاخر اصلا وح يمتنع ان لا يفعل والا لما كانت الارادة

متى م

لم يجعل

جازمة مانعة فان قلت لو وجب الفعل لما تخلف وقد يتخلف
بخطر ان المانع قلنا لو حصل المانع لما بقي القدرة كما
يكون عند طريان المرض او الجرم كما يمنع وقت البداء وح ينتفي المجموع
من القدرة والارادة الجازمة ودعوى الوجوب عند تحقق
المجموع وقال محمود الخوارزمي انه لا يجب الفعل عند وجود مجموع
القدرة والارادة الجازمة ولكن يصير اولى وقد بينا انه يجب

قال الصحيفة الثالثة عشر في اسماء الله تعالى الى آخرها

اقول الاسم عند النحويين لفظ وضع لمعنى مستقل غير
مقترن باحد الازمنة الثلثة واختلفوا في اشتقاقه فقال الاكثر
انه مشتق من السمو وهو الارتفاع والعلو اذ يحصل للمسمى
باسمه علو ورفعة وقال آخرون انه مشتق من السمة وهي مصدر
وسمته الشيء اي جعلت له علامة والعلامة ايضا يقال له
سمة اي علامة والاسم علامة للمسمى واحتج الاولون بان
التكسير والتصغير يردان الكلمة الى اصلها وقد جمع الاسم
على اسماء وصغر على سمي وهذا انما يصح انه لو كان اصله بعد
الاشتقاق سمو ليجمع على اسماء ويصغر على سمي لانه يصير
سمو سميو فقلبت الواو ياء وادغمت لاجتماع الياء والواو وسبقيا

احدهما

احدهما بالسكون فان هذا يوجب قلب الواو ياء والادغام فلو كان
الاشتقاق من السمة لوجب ان يجمع على الاوسام مثل اوصاف
واوزان وصغر على وسيم مثل وعيد لان السمة اصلها وسم حذفت
الواو وعوضت بالهاء كما في امثالها من الصفة والزنة
والعدة فاذا جمع او صغر يرد الى اصلها وايضا لما حذفت فاء الفعل
عوضت بالهاء لا بالف الوصل البتة كما في امثالها ثم قالوا ح جاز
ان يقدر ان اصله سمو بكسر السين وسكون الميم او بضم السين
وسكون الميم او بفتح السين والميم جميعا ليصح جمعه
على افعال مثل حمل واحمال وعضو واعضاء وجمل واجمال
هذا هو المشهور من كلامهم ولمن ذهب الى انه مشتق
من السمة ان يعترض عليهم بان ما ذكرتم [illegible] لنا على الاشتقاق
من حيث المعنى واللفظ اما المعنى فلان الاسم علامة
قطعا ومعناه هذا فقط والارتفاع والعلو ليس فيهما
معنى العلامة وما ذكرتم انه يحصل للمسمى رفعة معنى مجازي
واتفق اهل العلم على ان المعنى المجازي لا يصح الاشتقاق منه
واما من حيث اللفظ فلان توسيط لفظ آخر غير المشتق والمشتق
منه مع التزام اعلالين بدون اصل لما في جاء مثلا على خلاف

الاصل بخلاف السمة فانها العلامة وهي حقيقة الاسم وما ذكرتم من
الشبهة انما ترد ان لو جعل السمة بمعنى المصدر لانه حينئذ يكون اصلها
وسم اما اذا جعلت بمعنى العلامة فلا نسلم ان اصلها وسم لم لا يجوز
ان يكون اصلها سوم وهذا اقرب مما ذكرتم لفظا ومعنى ثم اختلفوا
في الاسم فقال اكثر اهل السنة انه عين المسمى والعبارات التي
يعبر بها عن المسمى تسميات واليه ذهب الاشعري في تفسيره للقران
وذكر في كتاب الصفات ان الاسم هو الصفة وبينهما تناقض
وقال الباقون ان الاسم غير المسمى والتسمية وضع الاسم لا العبارات
وههنا يجب تحرير المبحث اذ كثير من الناس ذهلوا عنه حتى
ظنوا ان المراد ان اللفظ عين المسمى كما قالوا في زينب طالق وجاء
زيد ان المذكور هو الاسم والمراد المسمى واعلم ان مراد اهل السنة
ان مفهوم لفظ الف سين ميم عين مفهوم المسمى وقال الباقون
ان مفهومه لفظ وضع لمعنى مستقل مجرد عن الازمنة الثلثة
واحتج اهل السنة على ان الاسم عين المسمى بالمنقول
والمعقول اما المنقول فكقوله تعالى ما تعبدون من دونه الا
اسماء سميتموها وهم انما عبدوا الذوات لا العبارات
وايضا التسمية انما تكون للمذكرات لا للعبارات وكقوله تعالى سبح اسم

للذوات

ربك

ربك الاعلى وقوله فسبح باسم ربك العظيم امر بالتسبيح وهو
التنزيه والتنزيه يكون للذات القديمة المنزهة عن النقائص
لا للعبارات التي هي في حيز الحدث والنقصان وكقوله تعالى تبارك
اسم ربك والمتبارك هو الرب وكقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم
يذكر اسم الله عليه اي مما لم يذكر الله عليه ان المذكور ذات
الله تعالى لا العبارة لان العبارة هي الذكر لا المذكور واعترضوا
على هذه الادلة بان معنى قوله تعالى سبح اسم ربك اجعل
اسم ربك سبحة وهي ما يسبح به ويدل عليه قوله تعالى
فسبح باسم ربك العظيم اي سبح ربك باسمه لان التسبيح انما يكون
باسم او صفة واسم الرب ايضا المتبارك والعبارة ايضا مذكورة وايضا
لو كان اسم الرب الرب واسم الله الله لما جاز اضافة
الاسم الى الرب والى الله لان اضافة الشيء الى نفسه غير جايز
ولئن سلمنا انه اطلق الاسم واريد المسمى لكن هذا لا يوجب كون
احدهما عين الاخر كما في ساير المجازات وايضا جاز اطلاق الاسم
وارادة المسمى للتعظيم والتفخيم لا انه هو هو اذ من جملة صنوف
التعظيم ان لا يصرح بمن يراد تعظيمه وتفخيمه بل يذكر ما يتعلق
به كالحضرة والجناب كما يقال السلام على الحضرة العالية

والسلام

والسنة السامية والجناب الرفيع واما المعقول فمن وجهين الاول قد بينا ان الاسم مشتق من السمو وهو العلو واللفظ الدال على المسمى ليس بعلو اذ هو ليس بمصدر والعلو مصدر ولا المسمى بل معناه ذو علو وهو انما يكون الذات دون اللفظ قوله ولا المسمى يعني المسمى ليس بعلو اذ هو ليس بمصدر بل معناه ذو علو واجيب بان هذا قول متناقض لانكم قلتم انه مشتق من السمو والمشتق انما هو اللفظ دون المسمى وايضا لم لا يجوز ان يكون معناه كاينه العلو اطلاقا لاسم المسبب على السبب كقوله تعالى الله نور السموات والارض وهذا كثير شايع الثاني يقال جاء زيد وزينب طالق والمراد المسمى لان الجائي هو مع ان المذكور في اللفظ اسمه فقد ذكر الاسم واريد المسمى واجيب بان هذا ايضا متناقض ومخالف لاتفاق العقلاء اما انه متناقض فلانكم حينئذ سلمتم ان اسمه هو اللفظ فالاسم التسمية ح لا المسمى واما انه مخالف لاتفاق العقلاء فلانهم اتفقوا على ان اللفظ غير المسمى والمحتج من ذهب الى ان الاسم غير المسمى بالمنقول والمعقول اما المنقول فبقوله تع ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وبقوله تع قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى وبقوله عليه الصلوة والسلام

ان لله تسعة وتسعين اسما من احصيها دخل الجنة لان كل ذلك يدل على تعدد الاسم والتعدد في المسمى محال وبقوله تعالى انا نبشرك بغلام اسمه يحيى فقد صرح بان الاسم هو اللفظ مع تاكيد لم نجعل له من قبل سميا وبقوله تعالى ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد وباتفاق اهل اللغة على ان الاسم هو اللفظ كما مر في صدر هذه الصحيفة وتقسيم الاسم الى المعرب والمبني والضماير وغيرها واتفاق اهل المنطق ايضا على ذلك كما ذكروا في كتبهم من تعريف الاسم وتقسيمه الى المترادفة والمشتركة وغير ذلك ولعل جميع العقلاء متفق على ذلك سوى هولاء القوم واما المعقول فوجوه الاول لو كان الاسم عين المسمى لصح ان يقال عبدت اسم الله ورزقني اسم الله وخلقني اسمه واكلت اسم الخبز وشربت اسم الماء ورميت اسم الحجر وهذه مما ينسب قايلها الى الجنون والحماقة ويصح ان يقال سمعت اسم زيد ولا يصح ان يقال سمعت نفسه اذ هو غير مسموع بل هو مبصر ويصح ان يقال محوت اسم زيد دون مسماه الثاني لو قيل عن اسم شخص يقال في جوابه اللفظ الموضوع له ولا يشار الى عينه وقد يقال هذا اللفظ اسمه دون ذلك الثالث ينصرف وهم كل احد عند سماع السوال عن اسم شيء انه سوال عن اللفظ الموضوع له بدون اقتران

دليل بمجرد اللفظ ولا ينصرف وهم احد الى عينه وهذا اية الحقيقة اذ الحقيقة
انما تمتاز عن المجاز بسبق الوهم اليها بدون قرينة دون المجاز واستدلوا
ايضا بوجوه ركيكة مثل ان الاسم يسمع بالاذان دون المسمى ويوجد الاسم
في مواضع دون المسمى اذ المسمى لا يوجد الا في مكان واحد والاسم قد
يتاخر عن المسمى والشئ لا يتاخر عن نفسه اذ لا يتم شئ منها الا بعد
ثبوت ان الاسم هو اللفظ ولو ثبت هذا لما الحاجة الى ذلك الدليل هذا
ما وجد من كلام الفريقين مع زيادة تحقيقات وتدقيقات والحق ان
هذا النزاع لفظي لانهم ان ارادوا بالاسم اللفظ الدال على معنى مجرد عن
الازمنة كما هو المشهود عند اهل اللغة والمنطق واصحاب اصول الفقه
فلا شك انه غير المسمى وان ارادوا بالاسم غير ذلك مما يصح ان يكون
عين المسمى ولا نزاع فيه فالنزاع بالحقيقة في ان الاسم هل يصح ان يراد
به ذلك او المعنى والحق ان قول اهل السنة ههنا مشكل واثباته
صعب لكن يمكن فيه وجه حسن يتسلل به المتفصي عن مضايق
الشبه الى سعة النجاح وهو ان يقال المدعى ان الاسم عين المسمى بحسب
الشرع لا بحسب اللغة والعرف لانه ورد في عدة مواضع من كلام
رب العزة اطلاق الاسم وارادة المسمى وهذا دليل على ان
الاسم في الشرع هو المسمى لان هذا لو جرد النظر اليه لغلب على الظن

بل هو

وقد يقع الاشتباه في الاسم دون المسمى وهذا الحج بالحقيقة مصادرات درلحه

وقد يقع الاشتباه في الاسم دون المسمى وهذه الحج بالحقيقة مصادرات صح

بحسبانه

ان الاسم

ان الاسم هو المسمى ولا معنى للدليل سوى هذا على ان الاصل في الكلام
هو الحقيقة اما انه ورد في عدة مواضع فكما مر من النصوص الدالة على هذا
وبالحقيقة معارضات الخصم بالنصوص الدالة على تعدد الاسم كما مر
من قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى وغير ذلك محققة لما ادعينا لما
ادعينا وذلك لان المراد بالاسماء ههنا الصفات لان معاني تلك الالفاظ
مرادة قطعا والاسماء لا يراعى فيها المعاني والمراد بالصفات معانيها
قطعا فقد اريد بالاسم فيها المسمى وهذا طبخ ولئن سلمنا انه ما اريد
المسمى لكن ذلك لا يضرنا لجواز ان الاسم ثمه بحسب اللغة لا بحسب الشرع
لان المستعمل في المعنى الشرعي قد يستعمل في الشرع في المعنى
الذي اللغوي مثل قوله تعالى يا ايها الذين صلوا عليه فان الصلوة
بحسب الشرع للاركان المعينة والاذكار المخصوصة وقد استعمل
ههنا في المعنى اللغوي وهو الدعاء اذ الصلوة في اصل اللغة الدعاء
فعلى الوجه الذي ذكرنا يصير اطلاق الاسم في القسمين حقيقة
في الاول حقيقة شرعية وفي الثاني لغوية فمن لم يجعل الاسم فيما
ذكرنا حقيقة شرعية فقد جعله مجازا والمجاز على خلاف الاصل
فان قلت الاشتراك ايضا على خلاف الاصل قلت سلمنا
انه كذلك لكن الحقيقة اولى من المجاز لانه يقتضي ترك الاصطلا

واختلال الفهم كما يقتضي في المجاز فما ذكرنا اولى وقال بعضهم
منفصيا ان مرادهم ان الاسم عين مسماه الذي هو لفظ وضع لمعنى (مجرد)
لمعنى مجرد وهذا الكلام لا طايل به على ان دلايلهم ودعاويهم دالة
على خلاف ذلك هذا غاية هذا البحث والله اعلم واذا عرف ذلك فنقول اسم
الشيء اما ان يدل على حقيقته اي يكون موضوعا لها او على جزئه او على
صفته او على مركب من الجزء والصفة الاول كالحرارة والبرودة الثاني
كالحايط للسموات الارض والمدية للقرية الثالث كالابيض
والاسود الرابع كالجوهر الفرد فان الجوهر جزء والفرد صفته والثاني
والرابع لا يجوز في حق الله تعالى لامتناع التركيب والاول والثالث
جايز اما الاول فمثل لفظ الله على الاصح فان المختار انه اسم موضوع
كاسماء الاعلام لا اشتقاق له وقال قوم انه اسم صفة لانه مشتق
من لاه احتجب وقيل مشتق من اله ~~وقال قوم انه اسم صفة لا العبد~~ (وزنا)
ومعنى ونصرفا وقيل مشتق من وله وزنا ومعنى وتصرفا تحير
ودهش لتحير الناظرين في عظمته تعالى وجلاله والثالث كالقادر
والعالم والاول وهو اسم الذات لا يجوز ان يكون مشتقا من
صفة قايمة بذات الله تعالى والا لكان اسم الصفة لا اسم الذات
وانما قلنا من صفة قايمة بالذات اذ جاز ان يكون مشتقا

صفته به

جزءه والفرد صفته

من غير ذلك اذ هذا الابيض العلية كما يسمى الابيض الرومي بالزنجي
ولما كانت الاضافات بالنسبة الى الاشياء والسلوب بسيطة
ومركبة غير متناهية جاز تحقق اسماء متباينة لا نهاية لها فمن كان
عالما بتفاصيل مخلوقات الله تعالى وحكمته ولطايف صنعه يلوح له اسماء
الله تعالى العظام ويجوز اطلاق المضمرات على الله تعالى كقوله تعالى
وهو الله في السموات وقوله تعالى اياك نعبد والمبهمات مثل ما ومن واين
وحيث كقوله تعالى ولا انتم عابدون ما اعبد وقوله تعالى تنزيلا
ممن خلق الارض وقوله تعالى وهو معكم اينما كنتم خاتمة
اختلفوا في اسماء الله تعالى هل هي بالاصطلاح او بالقياس او بالتوقيف
وتابعهم الباقون والاصطلاح ان يوضع لله تعالى اسم كما وضع
في الفارسية خداي وفي التركية تنكري وفي الهندية كرتار والقياس
ان يعتبر في الاسم اسم آخر كما يقال انه تعالى كريم فجاز ان يقال
سخي وصح فتاح فصح غلاق واجمع اهل السنة على انها
ماخوذة من التوقيف الشرعي اما بالكتاب او السنة المتواترة (او المشهورة) او
او الاجماع لان الله تعالى موصوف باسماء لا يوصف بما في معناها
اذ يقال له جواد وعالم ولا يقال سخي وفاضل ويقال رحيم ولا يقال شفيق

صنعه م

الشرعي فقالت معتزلة البصرة انها ماخوذة في الاصطلاح والقياس م

وقد يوصف بافعال ولا يوصف بما يشتق منها كقوله تعالى وسقيهم ربهم
شرابا طهورا ولا يوصف باسم الساقي وللخصم ان يقول ان سلمنا انه ما اطلق
عليه تعالى سخي وفاضل وشفيق فلا نسلم عدم جوازه لان عدم الاطلاق
لا يدل على عدم جوازه لان الشيء قد لا يكون واقعا اما مع هذا يصح
وجوده واما لا يطلق اسم الساقي رعاية للتعظيم لان اسم الساقي شاع
في الخدم والعبيد الكحى **قال** الصحيفة الرابعة عشر في حدوث
العالم الى قوله الثاني التسلسل **اقول** اختلف الامم في حدوث العالم
ولما كان الممكن عندهم منحصرا في الاجسام واجزائها التي هي الجواهر
الفردة واعراضها خلافا للفلاسفة فانهم اثبتوا العقول والنفوس المجردة
عن المادة والهيولى اكتفوا اي اكتفى المتكلمون في بيان حدوث العالم
على بيان حدوث الاجسام فان دلائلهم على حدوث الاجسام دالة على حدوث
الجواهر الفردة ويلزم منه حدوث الاعراض ايضا لامتناع حدوث الاجسام
والجواهر الفردة مع قدم الاعراض واختلف اهل العالم في حدوث الاجسام
على اربعة مذاهب الاول انها حادثة بذواتها وصفاتها وهو قول المليين
من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس الثاني ان الافلاك واعراضها
التابعة كاشكالها وشفيفها وطبائعها وخواصها وهيولى العناصر

الممكن — العقول — وانتفقوا على حدوث العالم ه — اي قديمة بشخصها

اي الجسم الموجود في جوف فلك القمر الذي يخلع صورة من صور العناصر
ويلبس اخرى بالكون والفساد لان مذهبهم ان في جوف الفلك جسما
واحدا بعينه صار بعضه نارا وبعضه هواء وبعضه ماء وبعضه
ترابا ويصير ما هو النار مثلا هواء او غيره بالكون والفساد وكذلك الهواء ينقلب
عنصرا آخر قوله قديمة بشخصها اي هي اشياء معينة موجودة باعيانها
من الازل الى الابد قالوا وحركات الافلاك وجسمية العناصر اي صورها
الجسمية قديمة بنوعها اي اشخاصها حادثة لكن نوع تلك الاشخاص
قديم فيكون حركاتها ازلية وكل جزء من الحركة حادث قوله واوضاع
الافلاك وهي الهيئات الحاصلة للافلاك بسبب حركاتها اذ في كل حالة
يعرض للفلك وضع وسواء درجة من الدرجات طالعة واخرى غاربة
وكل كوكب في موضع بالنسبة الى ذلك الطالع او بالقياس الى كوكب
آخر وبعضها فوق الارض وبعضها تحتها وكل وضع للفلك يكون
مخالفا لوضع آخر منه بالحقيقة الا انها يشترك الجميع
في كونها وضعا فلكيا وهو المعنى الجنسي وعندهم ان كل
وضع يتقدمه وضع آخر الى الازل فيكون الاوضاع قديمة
جنسا والصور النوعية للعناصر متخالفة بالحقيقة

لكن ه — وهو المعنى الجنسي ه — بالحقيقة ه

لان صورة الماء مثلا تخالف صورة النار بالحقيقة لتباين خواصهما
لكن جميع الصور تشترك في كونها صورة نوعية للعناصر وعندهم
ان كل صورة تقدمته صورة أخرى الى الأزل فيكون الصور النوعية
للعناصر ايضا قديمة بجنسها وهذا مذهب ارسطو واتباعه كابي علي
بن سينا وغيره قوله الاجسام قديمة بذواتها اي ذوات الاجسام قديمة
وهذا يحتمل المعنيين احدهما ان يكون نفس الاجسام قديمة والثاني
ان يكون ما حصل منه الاجسام قديما وسماه ذات الجسم لحصوله منه
فقوم جعل ذلك القديم نفس الاجسام وقوم ما حصل منه الاجسام
والحرنانيون زعموا ان اصل العالم خمسة وهي قديمة الباري تعالى
لكونه واجبا والنفس لكونها مجردة والمجرد لو حدث لزم كونه ماديا
لكون الحادث مسبوقا بالمادة والهيولى كذلك لان حدوثها يوجب
سبق هيولى أخرى وتسلسل والزمان وهو ايضا قديم لان عدمه يوجب
وجوده لانه لو سبق عليه العدم يكون قبل وجوده والقبلية لا تكون
الا بالزمان فيلزم وجود الزمان على تقدير عدمه والفضاء وهو
العالم ايضا قديم لان انتفاءه غير معقول وقال فيثاغورس
واصحابه المبادي هي الاعداد المتولدة من الوحدات قالوا لان قوام

المركبات

المركبات بالبسائط وهي امور كلها والجلي في نفسه والا لما كانت
بسيطة وح يلزم ان لا يكون لتلك الامور ماهيات سوى كونها وحدات
والا لكانت مركبة لان هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلامنا
ليس في المركبات بل في مبادئها وتلك الوحدات لا بد وان يكون مستقلة
بذواتها والا لكانت مفتقرة الى الغير فيكون ذلك الغير مقدما
عليها وكلامنا في المبادي المطلقة هذا خلف فاذن الوحدات
امور قائمة بانفسها ثم هذه الوحدات المجردة قد عرضت لها
اوضاع فصارت نقطا واجتمعت النقاط فحصلت الخطوط وحصل
من اجتماع الخطوط السطوح وحصل من اجتماع السطوح الاجسام
فظهر ان مبدأ الاجسام الوحدات والجواب لا نم ان الماهية مع
الوحدة تكون مركبة لم لا يجوز ان يكون الوحدة عرضا لها وايضا عروض
الوضع للمجرد غير معقول والرابع مذهب جالينوس وهو التوقف
في هذه الاقسام وهو بالحقيقة اعقل منهم واما كون الاجسام قديمة
الصفات محدثة الذوات وغيره من الاقسام الآتية بالنسبة
الى بعض العناصر او يكون بعض الحركات الاجسام والاعراض كما يكون
بعض الافلاك قديما وبعضها حادثا فكذلك ذلك بالنسبة الى البعض

العناصر او يكون بعض الحركات قديمة بنوعها و بعضها حادثة بنوعها
الى غير ذلك مما لم يسمع من احد من العقلاء استدل المتكلمون
على حدوث الاجسام بوجوه الاول لو كانت الاجسام ازلية لكانت
في الازل اما متحركة او ساكنة لانها في الازل ان لم تبق في حيز واحد
فهي متحركة وان بقيت فهي ساكنة ولقائل ان يقول
ان اردتم بالازل حينا معينا فذلك باطل لان الازل انما يقال للازمنة
محققة او مقدرة متسابقة الى غير النهاية بالاتفاق وان اردتم
ما ذكرنا من الازمنة المتسابقة الى غير النهاية فهو كذلك وح يكون
معنى كون الحركة ازلية ان يكون الحركة ثابتة للجسم في الازمنة
المتسابقة الى غير النهاية او السكون كذلك وح يلزم قسم آخر وهو ان
يكون في الازمنة متحركة وفي بعضها ساكنة وعلى هذا الى غير
النهاية واستدلوا على بطلان كون الحركة ازلية بوجوه الاول ماهية
الحركة من حيث هي تقتضي المسبوقية بالغير لان الحركة هي الانتقال
من حالة الى اخرى فيكون مسبوقة بالحالة الاولى وماهية الازلي تنافي
المسبوقية بالغير فيمتنع كون الحركة ازلية وفيه نظر لان
ماهية الحركة انما توجد في الخارج في ضمن الجزئيات وكونها

بعض

مسبوقة

مسبوقة بالغير لا ينافي كون جزئياتها متسابقة الى غير النهاية لانها
على هذا التقدير لا تخرج عن كونها مسبوقة بالغير بل تكون
مسبوقة دائما وانما ينافي ان يكون شيء من الحركات الموجودة
المعينة ازلية وليس المراد بازلية الحركة سوى ان يترتب جزئياتها
على التسابق الى غير النهاية الثاني الحركات التي تحدث في العالم
موقوفة على مضي الحركات الماضية المنصرمة فما لم تنقض الحركات
الماضية لامتنع حصول تلك الحركات لكن انقضاء الحركات
الماضية مع امتناع انقضاء ما لا نهاية له والموقوف على المحال محال فيجب امتناع
حدوث الحركات وهذا باطل حسا وعقلا والجواب ان هذا التوقف
اي توقف الحركة فيما لا يزال على مضي الحركات الماضية توقف وهمي اذ لو كان
حقيقيا لوجب ان يصدق به وقت من الاوقات انها موقوفة على انقضاء
الحركات الماضية لكنه غير صادق في شيء من الاوقات اصلا وذلك
لان اي وقت فرض من الاوقات يكون بين ذلك الوقت وتلك الحركة
فيما لا يزال اعداد متناهية من الحركات الماضية السابقة على تلك
الحركة ولا يصدق في تلك الحالة الا انها موقوفة على ذلك المقدار المتناهي
اذ لا معنى بتوقف وجودها في ذلك الوقت الا على مضي ذلك المقدار

المتناهي فمنقطع يكون دائماً غيره عينها وفيه نظر اذ التوقف
ضروري وتحقق الموقوف عليه لا يخرجه عن كونه موقوفاً عليه
اذ الكل لا يستغني عن الجزء المتحقق في كل زمان يصدق انها
متوقفة على انقضاء الكل بل الجواب انه سلمنا توقفها
على انقضاء تلك الحركات الغير المتناهية لكن لا نسلم امتناع انقضائها
من طرف ما لا يزال لان انقضاء ما لا يتناهى انما يمتنع من الجهة الغير المتناهية
فلو توقف شيء على انقضاء تلك الجهة يمتنع تحققه اما لو توقف على
انقضاء الجهة الاخرى فلا قوله واما يلزم ان لو ثبت ان عدمها ازلي
يعني لو ثبت ان عدم الحركة من حيث هي ازلي لما ثبت في جزئياتها
لزم حدوثها لكن ذلك عين النزاع قوله وفيه نظر اذ لا يلزم بتقدير ان
لا يكون شيء من جزئياتها الحركة في الازل عدم الحركة من حيث هي
بترتب جزئياته على التسابق اذ المراد بازليتها الحركة هذا الخامس لانه لابد
من ان يكون كل جزئي من جزئيات الحركة مسبوقاً بالغير او لا فان
لم يكن يكون بعضها غير مسبوق فيكون هو اول الحركات ويلزم محذور
لما مر في الرابع وان كان كل جزئي مسبوقاً فيكون الجميع مسبوقاً
بالغير اذ لو لم يكن كذلك يلزم ان يكون البعض غير مسبوق والتقدير

البعد ... انها متوقفة على مضي الحركات الغير المتناهية تم م

خلو م

ان كل جزئي مسبوق هذا خلف واذا ثبت ان الجميع مسبوق بالغير
فذلك الغير لا يجوز ان يكون جزئياً من جزئيات الحركة والا لما كان
المأخوذ مجموعاً بل بعضه فلا يكون المجموع مسبوقاً بالغير هذا خلف
واذا كان المجموع مسبوقاً بغير حركة كان حادثاً وفيه نظر
لانه ان اراد بالجميع كل واحد واحد فلا شك انه مسبوق لكن لا نسلم
ان ذلك الغير الحركة وان اراد بالجميع المجموع من حيث هو المجموع اي
جملة فلا نسلم انه مسبوق بالغير قوله لو لم يكن مسبوقاً بالغير لكان
البعض غير مسبوق بالغير هذا خلف قلنا لا نسلم ح لزوم كون
البعض غير مسبوق لان القضية ح تكون شخصية لان المجموع من
حيث هو جملة شيء واحد وموضوع الشخصية في النقيضين ينبغي
ان يكون شيئاً واحداً كقولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب فيكون
نقيضه قولنا ليس المجموع مسبوقاً بالغير فلا نم انه خلف بل هو
عين النزاع السادس كلما تحرك زحل دورة تحرك الشمس ثلثين
فعدد دورات زحل اقل من عدد دورات الشمس والاقل من
غيره لا متناه لما مر في الحجة التطبيقية ولان الاقل محلط بالاكثر
فيكون متناهياً فيلزم ان يكون عدد دورات زحل متناهياً وعدد
دورات الشمس زائداً على عدد دورات زحل بقدر متناه وهو

غير م

الاقل

تسع وعشرون مرة فيكون ايضا متناهيا فعدة كل منهما متناه واعترضوا
على هذا بان تضعيف الواحد الى غير النهاية اقل من تضعيف الاثنين
ايضا الى غير النهاية مع كونهما غير متناهيين وفيه نظر لانه انما
يكون ان لو كان عدد مرات تضعيف الواحد مساويا لعدد مرات تضعيف
الاثنين او اقل وذلك غير معلوم بعد تصور كونهما غير متناهيين
وتحقيق هذه الحجة قد سبق في البرهان التطبيقي واما الثاني
وهو كون الاجسام في الازل ساكنة فايضا باطل لان السكون وجودي
فلو كان ازليا يمتنع زواله و[illegible] باطل وانما قيل بالوجودي
لان العدمي جاز زواله والا لما وجد شيء من الحوادث لان عدم
الحوادث ازلية فلو امتنع زوالها امتنع وجود الحادث وانما قلنا
ان السكون وجودي لانه قسم من اقسام الكون كما مر في صدر الكتاب
والكون وجودي ضرورة بالاتفاق ايضا اما الملازمة وهي كون السكون
ممتنع الزوال على تقدير كونه ازليا فلان الموجود اذا كان
قديما فان كان واجبا يمتنع عدمه ضرورة وان كان ممكنا
لابد وان يكون عن واجب والا يلزم التسلسل وينبغي
ان يكون ذلك الواجب لان فعل المختار حادث كما مر فتاثير
ذلك الواجب الموجب [illegible] على شرط يكون سببا تاما

اقل

واللازم

موجبا

ان لم يتوقف

لزم فيكون

له فيكون ذلك الموجود دائما بدوامه وان توقف على شرط فان كان
ذلك الشرط واجبا لزم دوام الاثر لكون السبب والشرط واجبين
وان كان ممكنا فلابد وان يكون عن واجب فتاثير الواجب
فيه ان لم يتوقف على شرط لزم دوامه والا دام الشرط والسبب دائم
فيلزم دوام الاثر اذ لا يكون ذلك الشرط ممتنعا لذاته والا لما كان الاثر ممكنا
كما عرفت وان توقف عاد الكلام فيه في انه واجب او ممكن
وعلى تقدير ان يكون ممكنا فتاثير الواجب فيه هل يتوقف على شرط
او لا يلزم اما التسلسل او دوام الاثر والتسلسل باطل فتعين دوام الاثر
فثبت ان السكون لو كان ازليا لامتنع زواله فيما لا يزال
لكن نرى ان السكنات قد تزول فامتنع كونها ازلية وفيه بحث
لجواز ان يكون الشرط عدم شيء فاذا ارتفع لطريان وجود ذلك الشيء
فيما لا يزال زال القديم البرهان الثاني كل جسم متناهي القدر وكل
متناهي القدر حادث يلزم ان يكون كل جسم حادثا اما الاول
وهو ان كل جسم متناهي القدر فقد مر في قسم المبادي [illegible]
ان الابعاد متناهية واما ان كل متناهي القدر حادث فلانه كل
متناهي القدر يجوز عقلا كونه ازيد وانقص فاختصاصه بذلك القدر
دون الازيد والانقص لابد وان يكون لمرجح وذلك المرجح لا يكون

وعلى التقديرين

موجبا لان نسبة الموجب الى ذلك المقدار والى الازيد والانقص واحدة
فيكون مختارا او فعل المختار حادث وفيه بحث لجواز ان لا يقبل
الجسم من المقدار الا ذلك الازيد ولا الانقص اما بحسب نوعه كما يكون
لساير الانواع من الانسان والفرس والبق والفيل اذ لكل نوع منها
مقدار معين لا يزيد ولا ينقص منه الا بسبب العوارض من الولادة
والملائم والتغذي اذ البق لا يصير بمقدار الفيل ولا بالعكس او بحسب
شخصه اذ لكل شخص من اشخاص الانواع مقدار بحسب ملائمته
واعتدال بدنه فح يتغير نسبته الموجب الى المقدار فجاز ان يقتضي شيئا
منها دون الباقية قوله في البرهان الثالث ان التاثير انما يكون
في ان الوجود اي التاثير التام الذي لا يتخلف عنه الاثر البتة
لابد وان يكون في ان الوجود والا يلزم تخلف الاثر عن السبب التام لانه
حينئذ قد وجد السبب التام ولو لم يوجد المسبب في ذلك الآن
بل بعده يعني ذلك الان وجود السبب التام بدون المسبب قال
واحتج القايلون الى الاخر اقول احتج من ذهب الى قدم
الاجسام وهم الفلاسفة والدهرية بوجوه الاول العالم مستند
الى الله تعالى ضرورة لامتناع التسلسل فلا بد من ان يكون جميع
ما لا بد له في المؤثرية من الشرايط وغيرها في العلم حاصلا في الازل

اولم يكن

اولم يكن والثاني باطل فتعين الاول واما قبل الثاني وهو كون
الجميع غير حاصل باطل لان الجميع لو لم يكن حاصلا في الازل لكان
بعضه حادثا ضرورة فحدوث ذلك البعض عن الواجب اما ان يتوقف
على مرجح او لا يتوقف فان لم يتوقف يلزم ترجح احد طرفي الممكن لا لمرجح
وذلك محال وان توقف حدوثه على مرجح فذلك المرجح لا يجوز ان يكون
قديما والا لكان كل ما لا بد له قديما والتقدير بخلافه فيكون
حادثا وعاد الكلام فيه انه يتوقف على مرجح حادث وعلى هذا فيلزم
الدور او التسلسل فعلم ان جميع ما لا بد منه لو لم حاصلا في الازل
يلزم المحال فتعين ان الجميع حاصل في الازل واذا كان كذلك
يمتنع ان يتخلف العالم عنه اذ لو تخلف ووجد فيما لا يزال فلا بد
من ان يكون اختصاصه بوقت حدوثه لمرجح او لم يكن فان كان يلزم
ان جميع ما لا بد منه ما كان في الازل والتقدير بخلافه وان لم يكن
يلزم الترجح بلا مرجح والجواب ان يقال لم لا يجوز ان يكون جميع
ما لا بد منه حادثا بسبب حدوث تعلق قدرة الله تعالى
بالاخراج الى الوجود لتعلق الارادة بحين الاخراج يعني يحدث من
جميع ما لا بد منه بحدوث تعلق قدرة الله تعالى بالاخراج بالفعل
العلم الى الوجود لتعلق امر كن بذلك الوقت لتعلق ارادته القديمة

بالاخراج من العدم الى الوجود بذلك الوقت ولا يحتاج اختصاص
التعلق الى مرجح لما بينا في الصحيفة السادسة ان تعلق ارادته
لا يحتاج الى مرجح وايضا دليلكم منقوض بالحوادث اليومية
فانه يدل على قدمها لما ذكرتم من حصول جميع ما لا بد منه واجاب
المتكلمون عن هذا الدليل بوجوه الاول ان [illegible] ما لا بد منه حادث
لحدوث تعلق ارادة الله تعالى ولا يحتاج ذلك التعلق الى مخصص
حتى يلزم التسلسل لان الارادة تع لذاتها اقتضت التعلق بايجاده
في ذلك الوقت وفيه نظر قد مر في الصحيفة السادسة ان
هذا يوجب صيرورة المختار موجبا الثاني ان مرجح تعلق ارادة الله تع
بذلك الوقت تعلق علمه به في ذلك الوقت بان يتعلق علمه
بوقوعه في ذلك الوقت وفيه نظر لان العلم تابع للمعلوم
التابع للارادة فيكون العلم تابعا للارادة فامتنع كون الارادة
تابعة له فلا يكون العلم مرجحا لتعلق الارادة الثالث ان الازلية
مانعة من الاحداث لان فعل المختار يمتنع ان يكون ازليا ومن جملة
ما لا بد منه ارتفاع المانع فاذا زالت الازلية حصل الفعل وفيه بحث
لان زوال الازلية لا يختص بهذا الوقت بل كل وقت فرض فيه وجود
العالم فلو فرض وجوده قبل ذلك الوقت بمقدار يوم او شهر او سنة

بل الف سنة

بل الف سنة او اكثر لم يصر بذلك ازليا اذ الازلي ما يوجد في ازمنة
ماضية غير متناهية فالمانع مرتفع قبل وجود العالم فاختصاص حدوثه
بذلك الوقت ان لم يكن لمرجح لزم الترجيح بلا مرجح وان كان لمرجح عاد
الكلام فيه وتسلسل فما حصل الجواب الرابع العالم لم يكن
ممكنا قبل ذلك الوقت ثم صار ممكنا فيه والامكان شرط وفيه بحث
لان الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان ممتنع لما مر
في المبادي الا ان يراد بالامكان ههنا الامكان الوقوعي وهو الذي لا يكون
الطرف المخالف واجبا ولا ممتنعا لا بالذات ولا بالغير حتى
لو فرض وقوع هذا الطرف لا يلزم المحال بوجه لا الامكان الذي يقع في مقابلة
الوجوب والامتناع الذاتيين اي الذي لا يكون طرفه المخالف واجبا
ولا ممتنعا بالذات وهو الامكان الاصلي القسيم للوجوب والامتناع
الذاتيين المذكور في المبادي والظاهر ان مراد المتكلمين بالامكان
ههنا الامكان الوقوعي لانهم في الاكثر يستعملون هذا الامكان
بل لم يتعرضوا بالامكان الاصلي في كتبهم اصلا وقالت الفلاسفة
في جوابهم ان قولكم بحدوث الصحة محال لان الصحة التي يحتاج
اليها وجود العالم اما صحة تاثير الباري واما صحة وجود
العالم والصحتان ازليتان لا اول لوجودهما اصلا وبيان المقتضين

مطلقا سواء كانت صحة تاثير الباري تعالى او صحة وجود العالم

من وجوه الاول لو كان شيء من الصحيحين حادثا قبل حدوثها
يلزم اما الوجوب الذاتي فلزم قدم العالم او الامتناع الذاتي
ولزم الانقلاب فان قلت لا يلزم من وجوب التاثير
قدم العالم وانما يلزم ان لو لم يكن وجود العالم وقتئذ ممتنعا
قلت لا يخ من ان يكون ممتنعا او لم يكن فان كان ممتنعا
يلزم الانقلاب وان لم يكن يلزم القدم الثاني لو حدث الامكان
لحدوثه ان كان الامركان الامكان ممكنا ويعود الكلام في امكانه
انه هل كان لامرا ولا ويلزم التسلسل او حدوث امر المرجح واجاب
المتكلمون بانا سلمنا ازلية امكان العالم كما ذكرتم لكن لا يلزم من ازلية
امكانه امكان ازليته لان الحادث بشرط كونه حادثا امكانه ازلي
لما ذكرتم من الوجوه الثلثة وليست بممكنة لاستحالة ازلية
الحادث من حيث انه حادث فان قلت الممكن ماله الامكان
فلو كان امكان الوجود ازليا كان الوجود ممكنا في الازل فيكون
ازلية العالم ممكنة ولا نسلم ان الحادث من حيث انه حادث امكانه
ازلي قلت ما ذكره المتكلمون راجع الى ما ذكرنا من الامكانين
الذاتي والوقوعي لان امكان ازلية الشيء انما يكون لو كان امكانه
الوقوعي ازليا فمعنى قول المتكلمين انه سلمنا ان الامكان

الاصلي

الاصلي للعالم وهو عدم اقتضائه شيئا من الطرفين ازلي لكن لا نقول
ان ازليته ممكنة وانما يكون ان لو كان امكانه الوقوعي ازليا والحادث
من حيث انه حادث امكانه الذاتي ازلي والا لزم الانقلاب وان وقع
الحيثية وافع فيكون ممكنا بهذه الحيثية فلو لم يكن امكانه الذاتي ازليا
لزم الانقلاب ويكون امكانه الوقوعي غير ازلي الوجه الثاني لهم لو كان
العالم حادثا فلا يخ من ان يكون وجود الباري تعالى متقدما على
وجود العالم او لا يكون فان كان متقدما فلا يخ من ان يكون ذلك التقدم
بقدر متناه اي يكون له اول او غير متناه وهو ان لا يكون له اول فان كان
متناهيا لزم حدوث الباري تع والباقي ظاهر الوجه الثالث مؤثرية
الله تعالى في العالم ان كانت حادثة فلا بد لها من مرجح حادث
ويعود الكلام في ذلك المرجح وتسلسل وان كانت قديمة لزم قدم
العالم والجواب ان مؤثرية الله تعالى التي تخرج الحادث
من العدم الى الوجود بالفعل حادثة ومرجحها تعلق ارادة القديمة
بذلك الوقت فلا يلزم التسلسل الوجه الرابع لو كان العالم حادثا
لكان له مادة سابقة عليه لان كل حادث ممكن قبل الحدوث
والا فاما ان يكون واجبا او ممتنعا ويلزم الانقلاب والامكان
وجودي كما مر في المبادي عن قول الفلاسفة فلا بد له من محل

غير الحادث والا يلزم قيام الموجود بالمعدوم وذلك المحل هو المادة
للحادث كما مر من قولهم فالمادة سابقة عليه وهي لا تكون حادثة والا
لكانت له مادة اخرى بعين ما ذكرنا الآن ولزم التسلسل وهو مح وبتقدير
تحققه يلزم تقدم المادة لانه ح يكون قبل كل مادة مادة الى غير النهاية والمادة
لا تخ عن الجسمية اذ لو خلت عنها فلا يخ من ان يكون ذات وضع او لم يكن
فان لم يكن امتنع حلول الجسمية التي هي ذات وضع بالذات فيها
اذ الصورة الجسمية هي المتصل بذاته في الجهات الثلث فيكون متحيزة ضرورة
فلها وضع بالذات وان كانت ذات وضع فلا يخلو من ان ينقسم في شيء من
الجهات الثلث او لا ينقسم فان لم ينقسم اصلا فهي تكون نقطة وان انقسمت
فاما ان انقسمت في جهة واحدة او جهتين او ثلث والاول خط والثاني سطح
والثالث جسم وعلى التقديرات الاربع لزمها الجسمية اذ النقطة لا تكون
بدون الخط والخط بدون السطح والسطح بدون الجسم فعلم ان المادة
عن الجسمية فيلزم قدم الاجسام والجواب ـــ قد مر في المبادي
ان الامكان اعتباري فلا يحتاج الى المحل الوجه الخامس لو كان العالم حادثا
لكان الصانع مختارا واللازم باطل اما الملازمة فواضحة لان الموجب لا يتخلف
عنه اثره والا لزم الترجح بلا مرجح ان تخلف لا لمرجح او التسلسل لا تخلف لمرجح
لانه ح يعود الكلام في ذلك المرجح ويتسلسل كما مر في الوجه الاول

اما انتفاء اللازم فلان الصانع لو كان مختارا فلا يخ من ان يكون وجود
العالم اولى في نفسه من عدمه او لم يكن فان لم يكن فلا يخ من ان يكون
الصانع محتاجا اليه في ذاته او صفاته او لم يكن والاول ظاهر الفساد
وكذا الثاني وهو ان لا يكون محتاجا اليه في ذاته ولا في صفاته لانه حا
لا يكون في نفسه اولى ولا محتاجا اليه كان فعله عبثا والعبث على
القادر الحكيم الغني محال هذا اذا لم يكن وجود العالم اولى من عدمه في
نفسه اما اذا كان اولى فلا يخ من ان يكون اولى مطلقا او بحسب
تلك الحالة التي وجد العالم فيها لان الكلام على تقدير حدوث العالم
فان كان الاول كان تركه من الازل الى حين حدوثه مقتضيا للا
او العبث لان عدم العالم ح لا يكون اولى و ح لا يخ من ان يكون الصانع محتاجا
اليه في ذاته او في صفاته او لا فان كان محتاجا يلزم النقصان وان لم يكن
يلزم العبث كما مر بعينه والثاني وهو ان يكون اولويته بحسب الحالة
التي حدث فيها العالم محال اذ قبل وجود العالم عدم صرف ونفي محض
ولا تميز في مثل ذلك فلا تختص حالة بشيء دون اخرى **فان قلت**
لم لا يجوز ان يكون الزمان قد خلقه الله تعالى قبل العالم ويصير وجود العالم
اولى في حينه **قلت** ح يعود الكلام بعينه في خلق الزمان اولا
والجواب لا نسلم ان ما لا يكون اولى ولا محتاجا اليه لا يجوز

على المختار اذ المختار جاز ان يفعل المرجوح لاسيما المساوي لانه على
تقدير ان لا يكون اولى جاز ان يكون مساويا ولئن سلمنا ذلك لكن لا يتأتى
ذلك في الترك من الازل الى حين وجوده لان ترك الشيء وان كان فعله اولى
لا يكون عبثا اذ العبث انما يكون بالنسبة الى الفعل لاشتماله على الارادة
والقصد والتاثير بخلاف الترك فانه جاز بدون هذه فلا يقال انه عبث
وايضا ما ذكرتم في نفي اللازم جاز ان يورد على الملازمة لما يقال لا نسلم
ان العالم لو كان حادثا لكان الصانع مختارا بل لا يكون بعين ما ذكرتم فيمكن
دفعه بانه لزم اللازم على تقدير الملزوم ونقيضه فيلزم انتفاء التقدير
وهو المدعى **قال** الصحيفة الخامسة عشر الى آخر الفصل الاول

اقول النبي ماخوذ من النبأ وهو الخبر قلبت الهمزة ياء وادغمت الياء في الياء
فعيل فصار نبي وفي الاصطلاح انسان بعثه الله تعالى الى العبد لتبليغ
ما اوحي اليه والنبي اعم من الرسول اذ الرسول هو نبي انبي يشرع ابتداء
او بنسخ بعض احكام شريعة قبله فكل رسول نبي من غير عكس
ولا يثبت النبوة الا بثلثة اشياء الاول اظهار المعجزة والثاني ان
لا يدعي ما ينكره العقل ظاهرا كما يقول ان الواجب اكثر من واحد والثالث
ان يكون دعوة للخلق الى طاعة الله تعالى والاجتناب عن المعاصي والمعجزة
هو امر خارق للعادة مع عدم المعارضة مقرون بالتحدي تصديقا له

قلنا امر ولم نقل اثبات امر خارق لان المعجزة قد يكون اثباتا لغير المعتاد
وقد يكون منعا من المعتاد كمنع احراق النار وقلنا مع عدم المعارضة
ليخرج السحر والشعبذة لان معارضتهما ثابتة وقلنا مع التحدي وهو في
اصل اللغة المنازعة وههنا المنازعة في النبوة وقيل التحدي هو ان يطلب
المتحدي عن القوم ان يطلبوا منه ما يظهر به عجزهم ليخرج الكرامات لانها
لا تكون مع التحدي والدعوى والارهاص وهو العلامة الدالة على
بعثة نبي قبل البعثة كالنور الذي ظهر في جبين عبد الله بن عبد المطلب
بن هاشم فانه تاسيس لقاعدة نبوته يقال ارهصت الحائط اي اسسته
وليخرج معجزة النبي الماضي احتج قوم من العقلاء على وجوب البعثة بان
الانسان مدني بالطبع اي لا يمكن بقاؤه بدون جماعة اذ يحتاج في امر معاشه
من الغذاء واللباس والمسكن والاسلحة ابقاء للبدن بالغذاء وصونا له
عن نازلة الحر والبرد باللباس والمسكن والاعداء والسباع بالمسكن
والاسلحة الى معاونة بني جنسه اذ هو لا يستقل بهذه الامور وهي لا تحصل
الا بمعاونتهم اياه بمعاوضة بان يقابلهم بعوض من النقود
والامتعة او بمعاوضة بان يعمل لهم في مقابلة عملهم وذلك
المعاوضة والمعارضة لكون الانسان مجبولا على الشهوة والغضب
لا ينجر الى منازعة مفضية الى العناد والمخاصمة المؤديين الى

مقاتلة موجبة للفساد والخراب فوجب في حكم العناية الازلية

والحكمة الالهية ان يكون بين الناس معاملة وعدل ايضا بحاعدل

لحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه

بآيات يدل على انه من عند الله تعالى لئلا يقع في وضع الشرع

منازعة مفضية الى الفساد لهذا النوع يكون اشد وابلغ في الافضاء

الى ذلك يقع بين الاشراف من اهل العلم وغيرهم فذلك الشارع

هو النبي عم واحتجت البراهمة بان ما جاء به النبي ان كان

حسنا عند العقل فلا حاجة الى النبي اذ يعلم بالعقل وان كان

قبيحا فلا يقبله العقلاء سواء جاء به النبي اولا والجواب ان ما

يستحسنه العقل ويستقبحه من غير حاجة الى التعلم قليل

جدا كالصدق والعدل والكرم والشكر للنعمة وقبح الكذب والقتل

والظلم والزنا والسرقة والايلام والباقي من جملة ما لا يستقل العقل

بادراكه بل يحتاج الى نبي والا لوقع التنازع المذكور الثالث من

جوز التكليف لكن قال ان العقل كاف في معرفة ذلك منكروا

النبوة صنفان صنف ينكر التكليف وصنف يقر لكن يقول ان العقل

في معرفة فلا حاجة الى النبي احتج بان ما علم العقل حسنه

يفعل وما علم قبحه يترك وما لا يعلم حسنه ولا قبحه يفعل

عند

وشكره

خلاصه متن صحايف

والمنكرون للنبوة طوائف الاول الفلاسفة والبراهمة والثالث من جوز التكليف والرابع من انكر احكام الشرع والخامس من انكر المعجزة

ذلك كاف

العقل

عند الاضطرار والاحتياج بقدر الضرورة والحاجة ويترك عند

الاستغناء تجنبا عن الخطر فلا حاجة الى النبي والجواب ما مر ان

ما يعلم العقل حسنه او قبحه قليل جدا والباقي من قبيل ما لا يعلم

حسنه ولا قبحه فتفويضه الى العقول يوجب التنازع والتعطيل فيؤدي

الى ما لا يكون مرضيا عند الله تعالى او في النفس الامر فيحتاج الى

شرع يفرضه نبي الرابع من انكر احكام الشرع واستحال التكليف

فاحتجاجه ظاهر والجواب ان مضار ما اشتملت عليه الشرايع

سهلة وفوايدها كثيرة لاحتقار الى العبادة في الدين بسبب استحقاق

الثواب والاجر وفي الدنيا للامة سلامة النفس عن التنازع والمقاتلة

وترك الطاعات الخامس من انكر المعجزة احتج بان صحة النبوة موقوفة

على المعجزة ولا اعتماد عليها لجواز ان يكون سحرا او يكون لخاصية

جسم كما يكون للحجر المقناطيسي في اختلاف الاقطار والثلوج والطلسم

والطلسم ما يتركب من خواص الفلكيات مع الارضيات او يكون

لقوة نفسه الناطقة اذ بعض النفوس تقع قوته موثرة في عالم الكون

لاتصالها مع الروحانيات الفلكية او باعانة ملك او جن او شيطان

او يكون تكرر عادة بحيث يكون ذلك الخارق معتادا يتكرر

في مدة متطاولة او ابتداء عادة بمعنى يتكرر بعد ذلك ويكون

عن

والتامل

امر

التركي

ذلك ابتداء والجواب ان بينا الفرق بين المعجزة فلا يحصل الالتباس
قال الفصل الثاني في نبوة رسولنا الى آخره اقول محمد رسول الله
خلافا لمن انكر النبوة مطلقا مثل الفلاسفة والدهرية ولقوم ممن
اقر بالنبوة وهم اليهود والنصارى والمجوس ودليلنا على هذا
المطلوب من ثلثة اوجه الاول الدعوى واظهار المعجزة والثاني
اخلاقه وافعاله والثالث اخبار الانبياء المتقدمين في كتبهم المنزلة
اما الاول وهو انه ادعى النبوة واظهر المعجزة فلانه ادعى النبوة وعلم ذلك
بالتواتر واظهر المعجزة وبيان ذلك بثلثة اوجه الاول انه اتى بالقرآن
وانه معجز اما انه اتى بالقرآن ولم يأت غيره فبالتواتر واما انه معجز فلانه
تحدى الفصحاء بمعارضته وعجزوا عنها مع توفر دواعيهم بالصونا
للنفس والاولاد والاموال والاديان ولا خفاء ان الانسان برعاية هذه
الاشياء يجتهد غاية جهده ويسعى نهاية سعيه فلو قدروا على معارضته
لعارضوه ولو عارضوه لاظهروه ضرورة ولو اظهروه لبلغ الينا
تواترا لان هذا امر عظيم يتوفر الدواعي على نقله الثاني انه نقل عنه
معجزات كثيرة مثل شق القمر وغير ذلك وكل واحد منها
وان لم يبلغ حد التواتر لكن مجموع رواة المعجزات بلغوا
حد التواتر وذلك يدل على انه صاحب معجزة كما في شجاعة

علي وسخاوة حاتم فان آحاد شجاعة علي وآحاد سخاوة حاتم وان لم يبلغ
حد التواتر لكن بلغ مطلقهما حد التواتر اذ المخبر عنه في التواتر قد يكون
شيئا واحدا في خبر كل من المخبرين وقد يكون مختلفا لكن يشترك الجميع في
شيء واحد فذلك الشيء هو المعلوم بالتواتر كما في شجاعة علي
وسخاوة حاتم الثالث انه اخبر عن الغيوب وذلك معجز اما انه
اخبر عن الغيوب فقد نقلوا عنه اخبارا كثيرة عجيبة هو اظهر
واقوى بل حجة قاطعة وآية باهرة انه اخبر عن خروج صنف من الترك
ووصف صورهم وافعالهم واخلاقهم وقد وقع ذلك بعد ستمائة
سنة من الهجرة واما اخباره فقد وجد في كتب الاحاديث كالصحيحين
وغيرهما انه عليه الصلوة والسلام قال لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا
الترك صغار الاعين حمر الوجوه ذلف الانوف كان وجوههم المجان
المطرقة وروى ابو بكر رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال ينزل اناس
من امتي بغائط يسمونه البصرة عند نهر يقال له دجلة يكون عليه جسر
يكثر اهلها ويكون من امصار المسلمين فاذا كان في آخر الزمان جاء
بنو قنطوراء عراض الوجوه صغار الاعين حتى ينزلوا على شط النهر
فيتفرق اهلها ثلث فرق فرقة ياخذون اذناب البقر والبرية وهلكوا
وفرقة ياخذون لانفسهم وهلكوا وفرقة يجعلون ذراريهم

خلق لا يطيعونهم ويقاتلونهم وهم التهلا، هذه صفة بغداد
فانها على شط دجلة وعليها الجسر ويسمى تلك النواحي غالط البصرة
وهي ما كانت زمان النبي عليه السلام بنوها خلفاء بني عباس رضي الله عنهم
وجاءهم من المشرق هولاكو بن تولي بن جنكزخان سنة اربع
وخمسين وستماية للهجرة وعسكره على الوصف الذي وصفه النبي عم
وتفرق اهل بغداد ثلث فرق كما اخبر النبي صه وهذا من ابين المعجزات
الوجه الثاني في اثبات نبوة محمد صلى الله عم الاستدلال باخلاقه
وافعاله واحكامه وهذا الوجه بالحقيقة تحقيق حقيقة النبوة
وبيان حصولها للنبي عم وتقريره ان نقول الانسان على ثلثة اصناف
ناقص وهو ادنى الدرجات وهم العوام وكامل وهو قسمان كامل غير
مكمل وهم الاولياء وهم في الدرجة الاوسط وتكميلهم لو رحل
للبعض فانما يكون بعد ذلك بنيابة النبي صلى الله عليه لا على سبيل
الاستقلال والكلام فيما يكون بالاستقلال وكامل في ذاته مكمل للغير
وهم الانبياء عليهم وهم في الدرجة العالية ثم الكمال والتكميل
اما ان يكون في القوة النظرية او في القوة العملية وافضل الكمالات
النظرية معرفة الله تعالى واشرف الكمالات العملية طاعة الله تعالى
وكل من كانت درجاته في هاتين المرتبتين اعلى واكمل كانت

درجاته في هاتين المرتبتين اعلى وكانت درجات نبوته اكمل
اذ لا معنى للنبوة الا هذا واذا عرفت هذا فنقول انه عند مبعث
محمد صلى الله عليه وسلم كانت الدنيا مملوة من الكفر والضلالة
اما اليهود فقد كانوا في المذاهب الباطلة من التشبيه والافتراء
على الانبياء وتحريف التورية وقد بلغوا الغاية واما النصارى فقد
كانوا في العقايد الردية من اعتقاد التثليث والاب والابن
والحلول والاتحاد وقد بلغوا النهاية واما المجوس فقد كانوا في القول
باثبات الهين ووقوع المحاربة بينهما وفي تحليل نكاح الامهات و
والبنات وقد بلغوا الغاية واما العرب فقد كانوا في عبادة الاصنام
وفي النهب وفي الغارة وقد بلغوا النهاية فكانت الدنيا مملوة
من هذه الاباطيل فلما تشرفت الدنيا بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم
واثاره العجيبة واخلاقه الجميلة واحكامه الشريفة ودعى الخلق
الى الدين الحق انقلبت الدنيا من الباطل الى الحق ومن الكذب
الى الصدق ومن الظلمة الى النور وبطلت هذه الضلالات وزالت
الجهالات في اكثر بلاد العالم لا سيما وسط المعمورة الذي فيه العلماء
والعقلاء اكثر وانطلقت الالسنة بتوحيد الله تعالى واستنارت
العقول بمعرفة الله تعالى ورجع القلوب من حب الدنيا الى حب

المولى لتبدل الامكان تكملت النفوس بحيث وجد اكثر اصحابه بتكميله
وتعليمه منزلة الولاية والكرامة لما هو المشهور من آثارهم واخبارهم
من الكرامات والسير الجميلة التي لا تكون الا لاولياء الله الابرار ونحو
الاخيار وهم اكثر من عدة الالوف وهذه غاية التكميل واذا لم يكن
للنبوة معنى سوى تكميل الناقصين في القوة النظرية والعملية
وقد حصل هذا المعنى بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم اكمل
واكثر مما حصل بمقدم موسى عم علمنا انه سيد الانبياء وقدوة الاصفياء
وهذه طريقة حسنة في اثبات النبوة الوجه الثالث في اثبات
النبوة اخبار الانبياء المتقدمين في كتبهم السماوية عن نبوته
[illegible] في توراة السبعين اعلم ان التورية عندهم ثلث نسخ مختلفة
احدها المسمى بالتورية السبعين وهي التي اتفق عليها سبعون
حبرا من احبارهم وهو الذي في ايدي النصارى والثالث الذي
في ايدي السامرة ذكر في توراة السبعين ان موسى عليه السلام
سال الله تعالى انه يكون هل بعدي نبي لبني اسرائيل فقال الله
تعالى اني مقيم لهم نبيا من بني اخوتهم الى آخره خص ذلك المعنيين
حاصلين لمحمد صلى الله عليه وسلم دون من جاء بعد موسى
من الانبياء عليهم السلام احدهما ان هذا النبي لا يكون

من بني اسرائيل لقوله تعالى من بني اخوتهم اذ الضمير لبني اسرائيل
واضافة الشي الى نفسه غير جايز بل يجب حمل الاخوة على بني الاعمام
اذ قد يطلق لفظ الاخوة عليهم تجوزا لكونهم جميعا اولاد انسان
واحد وهو الجد ولان العم يسمى ابا كقوله تعالى نعبد الهك واله ابائك
ابراهيم واسماعيل واسحاق وابناء العم اخوة والثاني انه يكون صاحب شوكة
وصاحب شريعة لقوله تعالى مثلك لان هذا التشبيه لا يجوز ان يكون
في الانسانية والنبوة لان هذا معلوم من قوله تع اني مقيم لهم نبيا وقوله
تعالى ويقول لهم ما امره به دال ايضا على النبوة والانسانية وليس
من جاء بعد موسى من الانبياء كذلك اما لعدم الشوكة او لعدم الشريعة
جميعا اما عيسى عليه السلام فلانه ما كان صاحب شوكة اذ ما كان له
عسكر وغلبة بطريق ومع هذا ما كان بنفسه من حيث صاحب شريعة
بل مع الحواريين اذ هم خلفاؤه في بيان الشريعة وذلك لانه جاء
في الانجيل انه عم قال اني ما جئت لتبديل شرع موسى بل لتكميله
واما الحواريون فكانوا انبياء بنيابته لما عرف انه عم دعا لهم وطلب لهم
من الله قوة النبوة والمعجزة وقد اوردنا نص الانجيل في بيان اصناف
المشركين وهم بينوا شرعه ونسخوا بعض احكام شرع موسى عليه السلام
واما غير عيسى من الانبياء الذين جاؤا بعد موسى عم الى زمان النبي عليه

كما كانوا صاحب الشوكة وصاحب شريعة هذا ما ورد في توراة السبعين
واما الذي جاء في توراة القرائين مؤولا على طريق الملازمة وهو قوله تعالى
ويلتقي انصبه الى آخره فان قيل صدق الملازمة لا يوجب
صدق المقدم لجاز ان لا يوجد هذا النبي اصلا مع صدق الملازمة
ههنا يوجب صدق الملزوم لان الملزوم اذا كان فعل المتكلم في الآتي
ويكون اللازم مثلا او فعل المخاطب فلو لم يفعل ذلك يلزم اما الجهل او العبث
لانه اما ان يكون عالما بانه لا يفعل ذلك الفعل او لا يكون عالما فان لم يكن
يلزم الجهل وان كان عالما يلزم العبث لا سيما اذا قيل الملزوم بقيود
وكذا التالي كما يقول مثلي ابعث الى القوم الفلاني رسولا من بني فلان
فارسل معه كتابا اليهم فيجب ان يسمعوا كلامه والا لانتقم
منهم وخاصة اذا كان ذلك بلفظ اي او ما فانهما مع دلالتهما على الشرط
يدلان ايضا على ضرب من التخصيص لانهما يدلان على ذات
ايضا وبهذا الطريق اثبت العلماء تحقق النسخ في الفرقان
من قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها
ومنها ما جاء في السفر الاول من التوراة ان الله تعالى قال لابراهيم
ان هاجر تلد ويكون من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة
اليه بالخشوع وهاجر كانت والدة اسماعيل عليه السلام [illegible]

النصوص في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وكونه سيد الانبياء وقدوة
الاصفياء ومنها ما جاء في الانجيل يعني في مواضع آخرها في الاصحاح الرابع
عشر من انجيل يوحنا للانجيل عند النصارى اربع نسخ متخالفة
اشهرها واكثرها اعتبارا انجيل يوحنا ومعنى يوحنا باليونانية
يحيى وهو غير يحيى النبي ع م وهو كان من الحواريين والاصحاح كالسورة
للانجيل وهو كالسفر للتوراة وهكذا جاء لفظ الانجيل بالعربية
وانا اطلب لكم الى ابي حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليطا ليكون
معكم الى الابد والفارقليط هو روح الحق واليقين ولعل فارقليطا
معناه احمد لانه فسره بانه روح الحق واليقين وهذا ارتبط من
كل حمد يحمد به الانسان وهو معنى احمد كما قال الله تعالى و
ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه احمد روح القدس اي الروح
الطاهر ذكر في الاصحاح ان القدس والقدس الطهر اسم ومصدر
وقوله يا نبي يعني باسم النبوة كما [illegible] بذلك الاسم قوله تعالى
وهو يذكركم ما قلته اي يذكر اني بشرت به قوله ليس نبيكم
بدعة ممن تلقاء نفسه هو معنى قوله تعالى وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى والباقي ظاهر احتجت اليهود
على [illegible] نبوة محمد عليه الصلوة والسلام بوجهين ضعيفين

الاول مبنية معجزاته موقوفة على جواز النسخ محال لانه يوجب
البداء على الله تع وهو محال والبداء هو الرجوع عن الحكم والندم
عليه ولان المنسوخ ان كان حسنا كان نسخه قبيحا وان كان
نسخه قبيحا كان الله تعالى امرا بالقبيح وانه غير جائز على الحكيم
القادر الغني **والجواب** ان البداء انما يظهر ان لو كان
حكم الله تعالى في الازل مطلقا في علمه تعالى غير مقيد الى زمان
معين اما اذا كان فلا لان النسخ يكون بيانا لانتهاء الحكم السابق
لا بداء وذلك لان النسخ من الله تعالى عبارة عن خطاب شرعي
دال على انتهاء حكم شرعي سابق مطلقا ولا يحيل العقل
ان يكون حكم الله تعالى مقيدا الى وقت ثم يزول وذلك غير البداء قوله
مطلقا ليخرج مثل قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل
فانه خطابا شرعي دال على انتهاء حكم شرعي لكن لا مطلقا فانه
يجب يوما آخر لا مطلقا بخلاف المنسوخ فانه ينتهي مطلقا وجواب
الثاني ان الشيء جاز ان يكون حسنا في وقت وبالنسبة الى قوم
دون وقت آخر وقوم اخرين لان الناس مختلفون في الفهم والقبول
والتلطيف مع اخرين ولما كانت الامم السالفة طباعهم غليظة
وامزجتهم كثيفة يدل عليه كلماتهم وتصانيف

يتغير علاجاتهم فان علاجات الامم السالفة لو استعملت في هذا الزمان
لما تحملت هذه الامزجة بل بطلت والباقي ظاهر غني عن الشرح قوله
وامثال ذلك كثيرة في شرايعهم **فان قيل** سلمنا ان ما ذكرتم من
بلوغ شرع محمد عليه السلام غاية الكمال يغني الزمان عن رسول آخر
لكن لم لا يجوز ان يكون بعده نبي آخر كما كان بعد موسى وعيسى عليهما السلام
وما كانوا رسلا **قلت** النبي انما ياتي لبيان قول الرسول السابق
والنبي عليه السلام بين كلامه وبين ضوابط يستخرج منها
الاحكام وبين على ان احكام شرعه معقولة بخلاف ساير الشرايع
وعلماء امته اعقل واذكى فطنة من علماء ساير الامم يدل على ذلك
تصانيفهم وافكارهم فيكفي علماء امته في بيان شريعته ولهذا
قال النبي عليه السلام علماء امتي كانبياء بني اسرائيل قوله لان
لفظ الخاتم المضاف الى الطائفة لا يمكن اطلاقه الا على الاخير من جميع
تلك الطائفة والا لا يكون للخاتم معنى اذ معناه انه بحيث
ينقطع به تلك الطائفة وهذا ظاهر **قال** الفصل الثالث في عصمة
الانبياء الى آخر الصحيفة **اقول** القائلون بالعصمة فريقان
من زعم ان المعصوم لا يتمكن من المعصية لخاصية في بدنه
[illegible] يقتضي امتناع اقدامه على المعاصي كما يكون غضبا مثلا

فيمتنع اقدامه على الزنا ويقرب [illegible] قول الاشعري ان العصمة
هي القدرة على الطاعة وعدم القدرة على المعصية ولعل الهمزة
في قوله او عدم وقعت سهوا لان المجموع يصلح ان يكون هو العصمة
لا احدهما لان الاول وهو القدرة على الطاعة اعم من ان يكون مع
القدرة على المعصية او مع عدمها قوله ومن جعله متمكنا
من المعصية قال باللطف في حقه وعنوا باللطف حالا من المكلف
يكون معها الى الطاعة اقرب وعن المعاصي ابعد بشرط ان لا ينتهي
الى حد الاضطرار وعدم التمكن من المعاصي وهذا المذهب هو
المختار وزعم اصحاب هذا المذهب ان العصمة انما تتم بامور اربعة
الاول ان يكون لنفسه او لبدنه صفة تمنعه عن الفجور بحيث
لا ينتهي الى عدم التمكن والباقي ظاهر ثم التقية قول الشيعة
ولم يسمع من غيرهم واختار قوم من المتأخرين انه لا يجوز من
الانبياء الكفر والكبائر والصغائر الموجبة للخسة مثل
سرقة لقمة والتطفيف بحبة لان امثال هذه توجب خسة
النفس وذلك لا يليق بالنفوس الشريفة ولا يجوز منهم
تعمد الكذب في الاحكام الدالة المعجزة على صدقهم في
الرسالة والباقي ظاهر الفصل الرابع

اي متمكنا

معها

الانبياء افضل من الملائكة خلافا للمعتزلة والقاضي ابي بكر والامام
والفلاسفة لنا ان الانسان مركب من النفس الناطقة والبدن والنفس
الناطقة من عالم الملكوت وهي من الانوار الالهية كالملائكة
وافعالها الروحانيات من العلوم والمعارف والتاثير في العالم السفلي
اذا صفت عن الكدورات الحيوانية كما سمعت عن الانبياء والاولياء
والبدن آلة لها في اكتساب الكمالات من الادراكات والعبادات
وممارسة الخيرات فذات الانسان الذي حصلت لنفسه كمالات
غير ممكنة للمجردات بتقدير كون الملائكة مجردة اشرف وافعاله
الشريفة الصادرة عنه مع عوق القوى البدنية ومنع الاضداد
العنصرية افضل من افعال الملائكة الخالية عن هذه الشوائب
والانبياء موصوفون بالكمالات الروحانية من العلوم والمعارف
وخوارق العادات من التاثير في الاجسام العنصرية والانباء عن
الغيوب فكانوا افضل من الملائكة وذهب اكثر اهل السنة الى
ان الرسل من بني آدم افضل من الملائكة الرسل وغير الرسل
والرسل من الملائكة افضل من عامة بني آدم والمؤمنون من
بني آدم افضل من عامة الملائكة وذهب اكثر المعتزلة
[illegible] من الملائكة افضل من بني آدم رسلا كانوا وغير رسل

افعالها

خاتمة كرامات الأولياء جائزة خلافاً للمعتزلة والأستاذ
أبي إسحق الإسفرايني من أهل السنة لنا التمسك بقصة مريم في
نزول الرزق عليها كما شهد عليها كلام رب العزة حيث قال لها زكريا
عليه الصلوة والسلام أنّى لكِ هذا قالت هو من عند الله
وبقصة علي رضي الله عنه في قلع باب خيبر وقد كان
ذلك بحضرة جمهور الصحابة وغير ذلك من القصص من الصحابة
والتابعين وغيرهم من أولياء الأمة التي بلغت حد التواتر
نحو الاستفاضة كما روي من رؤية عمر رضي الله عنه على المنبر بالمدينة
جيشه بنهاوند حين قال يا سارية الجبل الجبل فسمع سارية
صوته وكان بينهما قريب من خمسمائة فرسخ واحتج النافي بأنه
لو جازت الكرامة لما تميزت المعجزة عن غيرها والنبي من غيره
ولأنه لا فائدة في خرق العادة على يد غير مدعي النبوة إلا الفائدة
ثبوت النبوة وهذا منتف هيهنا والجواب أنا بينا أن المعجزة
تكون مع التحدي دون الكرامة إذ لا يجوز للولي أن يدعي الخارق
إذ لا فائدة فيه على يده كما ذكرتم بل يظهر منه بدون دعواه وهذا
أيضاً يدل على تقرير نبوة النبي عليه السلام لأنه هذا يكون أيضاً
دالاً على صحة نبوة النبي عم لأن الكرامة إنما تظهر على يد م...

معتقد

معتقد للرسول تابعاً له فلو لم يكن نبوته حقة لما ظهر الخارق
على يد تابعه ومعتقده وعلى هذا خرج جواب الشبهة لأنه خرج
علم فائدة قال المسئلة السادسة عشر في المعاد إلى آخرها
أقول اختلف أهل العلم في المعاد فقال المحققون من
الأولين والآخرين بجوازه وإن اختلفوا في معناه لما ستعلم
من مذاهبهم وأنكره قدماء الفلاسفة الطبيعيون مطلقاً وتوقف
جالينوس بناء على أنه ما عرف أن النفس الإنسانية هل هي مزاج
أو جوهر باق بعد فناء البدن لأنها لو كانت هي المزاج عند فناء
البدن يبطل ولا يعود لما ثبت عندهم أن المعدوم لا يعاد
ثم القائلون بالمعاد اختلفوا فمنهم من قال إن المعاد الجسماني
فقط وهو قول أكثر المتكلمين لاعتقادهم أن النفس جسم أما هذا
الهيكل المحسوس أو جسم داخل فيه وهو الأجزاء الأصلية كما
علم من مذهبهم ومنهم من ذهب إلى أنه روحاني فقط وهو
قول الفلاسفة الإلهيين مثل أفلاطون وبقراط وأرسطاطاليس
ومنهم من قال إنه جسماني وروحاني وهذا على وجهين
أحدهما أن يكون الروح مجرداً عن المادة فيعاد الجسم ويتعلق
به الروح أو يتعلق بجسم آخر من غير إعادة الجسم الأول

العلم

وهذا مذهب القليل من اهل العالم كالغزالي والفارابي ومن تابعهما الثاني
ان يكون الروح جسما روحانيا سماويا ويعاد الجسم الاول ويورد فيه الروح
وهو قول كثير من المسلمين واكثر النصارى ثم القائلون باعادة الجسم الاول
اختلفوا فقال بعضهم ان الله تعالى يعدمه ثم يعيده وامتنع الباقون
عن اعادة المعدوم الصرف فقال فريق منهم ان الله تعالى يفرق اجزاءه
التي لا يتجزى ثم يولفها وقال آخرون الا اعلام الشيء بقيت ذاته المخصوصة
فعند ان يعطيها الله تعالى الوجود وهو قول جمهور المعتزلة بناء على
ان المعدوم شيء هذا ما ذهب اليه الفريقان وهو يقتضي امتناع العود
لان كل معدوم لا بد وان يعدم شيء عن نفسه بالكلية وذلك لان
الشيء لا يعدم الا وان يعدم عنه شيء فان عدم ذلك الشيء بالكلية
فقد صح انه لا بد لكل معدوم ان يعدم عنه شيء بالكلية وان عدم
بعض ذلك الشيء فيعود الكلام في ذلك البعض المعدوم انه هل
عدم بالكلية او عدم منه شيء وعلى هذا فاما ان ينتهي اي يبلغ الى ما علم
بالكلية او يذهب بغير نهاية بان يعدم من كل معدوم بعضه
ومن ذلك البعض بعضه الى غير النهاية فانه لو وقعت فهو المط اذ لزم
جي علم الشيء بالكلية وان ذهب بغير النهاية لزم تركب شيء من اجزاء
غير متناهية وهو مح وبتقدير ان يكون كذلك يلزم ان يكون في الشيء

الذي علم عن المعدوم الاول اجزاء غير متناهية بعضها موجودة
وبعضها معدومة فجميع الابعاض الموجودة فيه غير ما هو المعدوم
فيه وح يلزم ان لا يكون شيء من ذلك المعدوم موجودا والا لكان
جميع الابعاض الموجودة جميعها لا بعضها لا نعلم ان الشيء
اذا علم لزم ان يعلم عن ذاته شيء بالكلية فمن المحال اعادة المعدوم
الصرف المحال اعادة ذلك الشيء الذي علم بالكلية والمعدوم بدون
ذلك الشيء لا يكون هو هو لان التقدير انه من ذاته فقد احال ذلك القائل
اعادة المعدوم فح امتنع عليه القول بالمعاد الجسماني فلو ذهب الى
المعاد الجسماني فقد لنا قض في كلامه احتج الاولون بايات
اي القائلون باعدام الشيء بالكلية احتجوا بايات منها قوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه والهلاك الفناء فيلزم ان لا يبقى شيء
فان قلت الهلاك خروج الشيء عن كونه منتفعا به يقال هلك
المال واستهلكه اذا خرج عن به وتغير من حاله لا انه فني بالكلية
قلت لو كان الهلاك هو الفناء فقد ثبت المط ولو كان الخروج عن
كونه منتفعا يلزم ايضا فناء الاجزاء لانها لو بقيت لكانت منتفعا
لصلاحيتها لان يتركب منها الاجسام قوله هو الخلاف الظاهر لان
مفهوم الاول والآخر بحسب اللغة والعرف المتقدم والمتاخر بالزمان

لا بشيء آخر وغير ذلك مجاز والاصل عدمه قوله لا نسلم التغاير اي
لا نسلم ان المعدوم بالكلية لو اعيد كان هو هو بل هو عين النزاع
ولو كان هذا صحيحا للزم عليكم ايضا لان الانسان المعين ليس
هو الاجزاء فقط بل هو عبارة عن الشيء الحاصل من تلك الاجزاء
مع هيئة اجتماعية وصفات مخصوصة من المزاج والتركيب والتعين
ولا شك في انعدام هذه الاشياء وان بقيت الاجزاء فلو لم يكن
المعدوم بالكلية معادا يلزم ان لا يكون الحاصل من تلك الاجزاء
ثانيا ما عدم اولا والدليل المطلق اي الخالص عن الزوائد الدال على
اعادة كل معدوم ممكن ان نقول العود ممكن في نفسه
والصادق اخبر عنه فوجب القول به اما الاول وهو ان العود ممكن فلان
الامكان هنا بالنظر الى القابل والفاعل يجب ان يكون المعدوم
ممكن العود والفاعل ممكن التأثير حتى يمكن العود وكلاهما حاصلان
اما بالنظر الى الفاعل فلانه يلزمه الامرين الحاصلين احدهما كون الله تعالى
قادرا على الايجاد والثاني كونه عالما باعيان اجزاء كل شخص ليمكنه
عود ذلك الشخص وكلاهما حاصلان اما كونه قادرا فلما مر واما كونه عالما
فلما بينا انه عالم بالجزئيات واما قلنا ان الصادق اخبر به فلاتفاق
قول الانبياء عليهم السلام على ذلك سوى موسى عم فانه

عليه في التورية كانه ما اجرله ذكر الساعة ولعل هذا معنى قوله
تعالى ان الساعة آتية اكاد اخفيها قوله ويمكن حمل ذلك
على المعاد الروحاني اي حمل ما ذكر في الانجيل على المعاد الروحاني
لتشبيههم بالملائكة لكونهم روحانيين وعلى المعاد الجسماني
لاعتقاد اهل الملة ان الملائكة اجسام وعلى الجسماني والروحاني
معا لان الملائكة ايضا ارواح واجسام وعليه اكثر النصارى
قوله ثبت بالتواتر تصريح الانبياء عليهم السلام لانهم صرحوا
ان المراد ما دل عليه ظاهر هذه الالفاظ ولان هذه الالفاظ نصوص
موكلة بما يفيد العلم ان المراد ظواهرها مثل زينة سوالهم
كما في قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم وقوله تعالى
ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه وبلى قوله تعالى أإذا كنا
عظاما نخرة دليل على الظاهر وكذا قوله تعالى يوم تشقق
الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وما ذكر ثم
في الوجه الثاني وهو ان المعاد الروحاني لا يفهمه اكثر الناس
فذكروا المعاد الجسماني تمثيلا للمعاد الروحاني تصريح
[illegible] قولكم هذا تصريح بتكذيب الانبياء لانه لا يكون
[illegible]م مطابقا وتكذيب الانبياء كفر ولان التمثيل

انما يصح ان لو افاد المطلوب وهذا التمثيل ايصرفه العقل عن فهم
ما هو المقصود لان مفهومه مناف للمطلوب فلا يجوز التمثيل به
قوله ولعل مرادهم بالمعاد الروحاني قطع تعلق النفس عن
البدن لان تعلقها به خروج عن عالمها الروحانية لاشتغالها بالاشتغال
الحيوانية فيكون قطع تعلقها رجوعا الى عالمها قوله والجواب ان لكل
بدن اجزاء اصلية واجزاء فضلية والمراد بالاصلية هنا ما يكون
لكل بدن قبل الاكل والفضلية ما حصل بالغذاء واجزاء المأكول
التي اكلها الآكل اصلية للمأكول وفضلية للآكل لانها صارت
غذاء له فيرد اصلية الآكل معه فلا يمتنع العود فصل
سائر السمعيات من احوال الآخرة في انفسها ممكنة والله تعالى
عالم بالكل والصادق اخبر عنها فلزم العلم بوجودها اما انها ممكنة فلان
عذاب القبر اما للنفس او للنفس مع البدن وكل منهما جائز اما الاول ان كان
للنفس فظاهر لجواز بقاء النفس فجاز ان يعذبها الله تعالى في القبر
واما اذا كان للنفس فظاهر لجواز بقاء مع البدن فايضا ذلك واضح
لجواز ان يحصل للبدن بتاثير قدرة الله تعالى كما بين بعد ثانيا الفتول
علاقة النفس بوجه ما لا يدركه البشر او بالوجه الذي كان حالة
الحيوة او بذلك الوجه لكن بدون الروح الحيواني وهذا اشبه الوجوه

فيقبلها

فيقبلها ويدرك الالام الى ما شاء الله تعالى وجاز ان يكون تلك الحيوة
شبيهة بحالة النوم والتعلق ثانيا جائز لان الشيء كان متحققا لا
ينقلب مستحيلا واما الصراط فلان ما هو المشهور غير خارج عن حد
الجواز لان الجسم الطويل الدقيق ممكن وما قيل في تاويله ان الاعمال
السيئة التي يسال عنها ويواخذ بها كانه يمر عليها فلا بد وان يطول
ذلك بكثرة تلك الاعمال ويقصر بقلتها كما هو منقول ان الصراط لمن
كان بيانه ويقصر لمن كان اقل فايضا غير متجاوز حد الجواز
وكذا الميزان اما ما هو المشهور اي الميزان المشهور ويوزن به صحايف
الاعمال او المراد منه ملك يقابل حسنات العباد بسيئاتهم ليظهر
رجحان احدهما او تساويهما وهذا ايضا جائز وكذا انطاق الجوارح
امر ممكن فان حقيقة النطق هي اصوات مقطعة دالة على معاني
فهي جائزة الحصول عن الجمادات اذ يمكن منها حصول اصوات
مقطعة لاسيما عن غير الجمادات ومنهم من اول احوال الجنة
والنار بانا متى نداركه لذة او المآ كان المدرك لذلك انفسنا ضرورة
لما علم ان النفس ما يشير اليه كل احد بقوله انا والبدن وغيره
من الاجسام الموصوفة بالكيفيات الطعمية وغيرها آلة وواسطة
في الادراكات فالبدن آلة وغيره مما ذكروا اسطة ولا خفاء

انّ اللذّات والآلام سواء كانت جسمانية او روحانية بالحقيقة
ضروب من تاثرات النفس وانفعالاتها اذ هي تتاثر وتنفعل عن الاشياء
فيحصل لها ضرب من اللذة والالم فيكون لكل نوع او لكل صنف من
اللذة والالم نوعا او صنفا من التاثر فمتى حصل للنفس ذلك التاثر
حصل تلك اللذة او الالم سواء كان بتوسط الالة والواسطة او لا يكون
هناك ومثال هذا حالة النوم فانا ندرك فيها ادراكات الحواس ونلتذ
ونتالم بانواع اللذات والآلام واصنافها من المنكوحات والمطعومات
والمنزهات وغير ذلك التذاذا وتالما فوق ما في اليقظة بدون التوسط
اي بدون توسط الاجسام الموصوفة بتلك الكيفيات فانا ندرك لذة
الوقاع بدون محله ولذة الحلاوة بدون موضوعها فان قيل
ذلك في النوم انما يكون بواسطة الخيال فان الصور الخيالية عند
سكون الحواس واستغراق النفس في تدبير احوال النوم تنحدر
الى الحس المشترك فتلوح على النفس على وجه مضطرب غير مرتب
لاشتغال النفس بالتدبير فيدرك اللذات والالام على ذلك الوجه
وهذا المعنى مفقود ثم لبدن فكيف يتصور ذلك قلنا نعم قد يكون
بسبب ذلك وذلك اضغاث احلام وقد يكون بسبب من اتصال النفس
عالم القدس وذلك يكون من قبيل الالهام والكشف مطابقا للواقع اما

بعد

التطابق

التطابق او على التاويل والتعبير وكل ذلك لا يضرنا فانا ندعي ان النفس قد
تدرك اللذات والآلام بدون توسط الاجسام الموصوفة بتلك الكيفيات
لا انها ليست بسبب فجاز ان يكون السبب فيض رحمة الله تعالى وسخطه
او غير ذلك من جهة الملائكة والروحانيين هذا في حالة النوم وقد يكون
مثل ذلك حالة اليقظة ايضا كما يتيح للواغلين في الارتياض والمعنيين
في الاعراض عن الاعراض الدنياوية في حالة اليقظة بدون الوسائط
العنصرية من اللذات والالام ما لا يسع في فهم غيرهم ولا يتصوره
عقل من سواهم حتى بلغ بهم الامعان في ذلك غاية تشتاق انفسهم الى
قطع علاقة النفس عن البدن رجاء لاستيفاء تلك المعاني واذا عرف
هذه المعاني علم انه يجوز ان يحصل للنفس لذات والآم اما بغير
وسط او وسط غير جسم بان يكون من فيض رحمة الله تعالى وسخطه
او من تصورات النفس بان تتصور لذة فتدركها فتلتذ بها او لا تتذكرها
فتدرك ضدها فتتالم بذلك فان للتصورات الممعنة مدخلا في التاثير
اي اذا تصور الشيء بالامعان ويستغرق فيه بحيث لا يقع مزاحمة
من شيء آخر من القوى وغيرها يحصل في النفس اثر ذلك الشيء وكما ان
تصور المباشرة بالامعان قد يفيد لذتها وكذا في غير ذلك قيل
ان تصور الحامض جدا قد يفيد تغير الاسنان كما يكون في وجوده

لا سيما اذا لم يكن للنفس استغراق في احوال البدن والجذاب اليها فيستوفي
من اللذات والالام خطا وافرا اشد مما يكون في حال التعلق بالبدن
والاستغراق فيه واحوال الجنة والنار انما يكون من هذا القبيل هذا
كما قالوا وللخفاء ان امثال هذه بتقدير تحققها انما يكون من قبيل الخيالات
الغير الحقيقية الغير المضبوطة التي لا عبرة بها كاحوال النوم وصنوف
من المجنون واحواله فلا عبرة بها وقد عرف ان ما ذكرنا من الامور الحقيقية
ممكن بالنظر الى القابل والفاعل بل لازم في سعة قدرة الله تعالى
وكمال الحكمة فان تكميل خلق العبد وتتميم احوالهم اجرا وزجرا
انما يتم بذلك على ان الاخلال بالمكافاة ضرب من النقصان والاهمال
وكمال الحكمة الله تعالى ورحمته لسعة لا يضيق عليه الامر في شيء مما يجري
هذا المجري لاشتغاله تعالى في جميع ذلك بمجرد كن فيكون عن جميع
ما سواه فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون واما
الفلاسفة فاولوا احوال الآخرة بوجه آخر فقالوا اللذة هي ادراك ما
هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم ادراك ما هو عنده
شر وآفة من حيث هو كذلك وانما قيل عند المدرك لان اللذات
والالام قد يختلف باختلاف الامزجة والطبايع فان الانسان قد يلتذ
بما لا يلتذ به غيره وقد يتالم بما لا يتالم عنه غيره وقد يلتذ بتوهم

وجود ماهو

وجود ما هو خير عنده وان لم يكن ذلك وجودا وانما قيل من حيث
هو كذلك لان الشيء قد يكون لذيذا من جهة كريها من جهة كما ان العسل
لذيذ من حيث الحلاوة كريه من حيث الطعم فادراكه من حيث
الحلاوة كمال وخير ومن حيث الطعم شر وآفة ثم قالوا ما هو عند
النفس خير فقد يكون باعتبار عالمها الروحاني وقد يكون باعتبار العالم
السفلي وما يكون خيرا لها باعتبارها الاول واجب الوجود تعالى
وتقدس وكمالاته وما صدر عنه من الموجودات الكاملة
كالعقول والنفوس وغيرها وما يكون خيرا بالاعتبار الثاني نيل الشكر
والحمد والكرامة والرياسة كما ان خير البدن وشره ايضا مختلف فان
الخير عند الشهوة هو المطعم الملايم والمنكح الموافق وعند الغضب
الغلبة ثم اللذات العقلية اقوى من اللذات الجسمية وكذلك
الالام العقلية اقوى من الالام الجسمية لان اللذة لما كانت ادراك
الملايم فكلما كان الادراك اكمل والمدرك افضل كانت اللذة اتم
والادراك العقلي اكمل لانه يجد كنه الشيء وعوارضه دون الحسي فانه
لا يتعلق الا ببعض العوارض كمتعلق الحساس بالبصر فانه لا يتعلق
الا بظواهر الاجسام من السطوح والالوان والاضواء وظاهر ان
مدرك العقل افضل وكذا حكم الالم فاذا تخلصت النفس عن

الى بعض

علايق الجسمانيات الحايلة لها عن عالمها حصل لها من اللذات
والالام بحسب الاستحقاق فوق ما للجسم والا عرفت هذا فنقول
النفس اما ان تكون موصوفة بالكمالات العلمية والخلقية او لا
تكون وغير الموصوفة اما ان تكون اضدادها راسخة او لم يكن فهذه
اربعة اقسام الاول الموصوفة بالكمالات العلمية والخلقية
الثاني الخالية عن الكمالات اما عن القسمين او عن احدهما الغير
الموصوفة بالاضداد الثالثة الموصوفة بالاضداد الراسخة
الرابع الموصوفة بالاضداد الغير الراسخة والاولى هي من اهل
السعادة واللذات السرمدية والثانية من اهل السلامة اي يكون
سالمة عن العذاب والالم والثالثة هي المخصوصة بالعذاب
الابدي والشقاوة السرمدية والرابعة مما يرجى زوال عذابه ونيل
سعادته ثم الخالي عن الكمال المشتاقة اشد عذابا من غيرها
اي من غير المشتاقة لان الكمال المشتاقة لان الكمال يكون عندها
خير وعدمه شر فيكون مدركا لما هو شر عندها فيكون متالما بخلاف
الغير المشتاقة والبله وهي النفوس الساذجة التي غلب عليها سلامة
القلب وقلة الاهتمام بالامور الدنياوية اقرب الى السلامة لكونهم
غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين اليها فالسعادات الاخروية

عندهم بمنزلة الصحة والسلامة الحاصلتين من الاحتما واستعمال
الادوية والاغذية النافعة الموجبة لقلة المواد المؤذية والالاما
بمنزلة الامراض الحاصلة من عدم الاحتما واستعمال الاغذية والا
المضرة الموجبة لاجتماع المواد المنصبة الى الامراض والالام البتة
لا من فعل فاعل خارجي ومذهب المليين بعكس ذلك هذا ما قالوه
وهو بتقدير صحته منقول لانه ليس الا رجما بالظن اذ كيف يعلم مما ذكروا
انحصار اللذات والالام فيما ذكروا لجواز ان يكون انواع اخرى مع
ما ذكروه ايضا وامثال هذه لا يحسن اقتباسها الا من مشكاة النبوة
قال الصحيفة السابعة عشر في الايمان الى آخرها اقول
الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع مختلف فيه فقال المحققون انه
هو التصديق للرسول بكل ما علم بالضرورة مجيئه به فقوله ما علم بالضرورة
مجيئه به ليخرج ما لا يعلم بالضرورة ان النبي عليه السلام جاء به كالاجتهاديات
بالاجماع ويقرب من هذا الراي ما ذهب اليه ابو حنيفة رحمه الله
ان الايمان هو المعرفة والاقرار اي العلم بما قال النبي عليه السلام
والاقرار به وقالت المعتزلة الايمان هو مجموع الطاعات ونقل
عن السلف ان الايمان هو التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل
بالاركان ونقل عن علي رضي الله عنه مثل ذلك وبه قال الشافعي رح

موصوفة

اما ان تكون اضدادها

انه معرفة بالقلب واقرار باللسان وعمل بالاركان واما الاسلام فهو
بمعنى الاستسلام اي الانقياد لغة وفي الشرع الخضوع وقبول قول
الرسول عم فان وجد معه اعتقاد وتصديق بالقلب فهو الايمان
والا فلا فالايمان اخص من الاسلام ولهذا قال الله تعالى قالت
الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل
الايمان في قلوبكم بين انه ليس في قلوبهم تصديق
الرسول ولكنهم قبلوا قوله واظهروا الخضوع مخافة وايضا النبي
عليه السلام عرف الايمان والاسلام بسوال جبريل عليه السلام
في الخبر المشهور الذي رواه عمر بن الخطاب رضا ان جبريل عليه م
سأل عن النبي عم فقال يا محمد اخبرني عن الايمان فقال الايمان
ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر
وتؤمن بالقدر خيره وشره فقال صدقت قال فاخبرني عن الاسلام
فقال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان
استطعت اليه سبيلا فقال صدقت وما ذكرنا في تعريف الايمان
والاسلام مجمل لما فصله النبي صلى الله عليه وسلم فيهما ومن
هذا علم تغاير الايمان والاسلام لان سوال جبريل عليه السلام

لتعريف

لتعريف الرسول عليه السلام وتصديقه جبريل عم من اقوى الحجج على
تغايرهما واطلاق احدهما على الآخر جائز بطريق التجوز ثم الاسلام
كما يقال دين اليهودية والنصرانية قال الله تعالى ان الدين
عند الله الاسلام قال ومن يبتغ غير الاسلام دينا وقال النبي عم
ذاق طعم الايمان من رضي بالله ربا وبالاسلام دينا وذهب قوم
من المتكلمين الى ان الايمان هو الاسلام والاسلام مترادفان
واستدلوا على ذلك بوجوه الاول الايمان هو التصديق بالله تعالى
والاسلام اما ان يكون ماخوذا من التسليم وهو الانقياد تسليم العبد
نفسه لله تعالى او يكون ماخوذا من الاستسلام وهو الانقياد
وكيف ما كان فهو راجع الى ما ذكرنا من تصديقه بالقلب واعتقاده
انه تع خالقه لا شريك له والجواب لا نسلم ان الايمان هو
التصديق بالله فقط والا لكان كثير من الكفار مؤمنين لتصديقهم
بالله تع بل هو تصديق الرسول بكل ما علم مجيئه به بالضرورة
كما مر ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان التسليم هنا تسليم العبد نفسه
لم لا يجوز ان يكون بمعنى الاستسلام وهو الانقياد لان احد معاني
التسليم الانقياد وح يلزم تغايرهما لجواز الانقياد ظاهرا بدون
تصديق القلب كما ذكرنا قبل الثاني قوله تعالى ومن يبتغ غير

الاسلام دينا فلن يقبل منه وقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام
بين ان دين الله هو الاسلام وان كل دين غير (الله) الاسلام غير مقبول
والايمان دين لا محالة فلو كان غير الاسلام لما كان مقبولا وليس كذلك
والجواب لا نسلم ان الايمان هو التصديق فقط دين بل الدين
انما يقال لمجموع الاركان المعتبرة في كل دين كما فسره النبي عليه
السلام ولهذا يقال دين الاسلام ولا يقال دين الايمان وهذا ايضا
فرق آخر ومعنى الآية ومن يبتغ دينا غير دين محمد فلن يقبل
منه الثالث لو كانا متغايرين لتصور احدهما بدون الآخر ولتصور
مسلم ليس بمؤمن والجواب انا نعلم تغايرهما بهذا التفسير
لا يوجب اتحادهما معنى وايضا المنافقون كلهم مسلمون
بالتفسير المذكور غير مؤمنين فقد وجد احدهما بدون الآخر ثم
اولوا الا اولوا الآية بان المراد باسلمنا استسلمنا اي انقدنا والخبر
بان سؤال جبريل عليه السلام ما كان عن الاسلام بل عن شرايع
الاسلام واسندوا هذا الى بعض الرواة والجواب ان الاسلام
ههنا ينبغي ان يكون بالمعنى المذكور في تعريف الاسلام والا لما تم
من دعوى الايمان فح لا فائدة في هذا التاويل والمسطور في الكتب
المعتبرة مثل الصحيحين وما استخرج منهما مثل المصابيح و

والاربعين

والاربعين وغير ذلك مما ذكرنا ولا يجال ضعفهما في الرواية الغريبة
المخالفة للظاهر هذا ما وجد من كلام الفريقين مع زيادة تحقيق
والحق انه يجب علينا رعاية ما قال الله تعالى ورسوله لا سيما ان
يكون هو كلاما مبينا خارجا عن قابلية التاويل والتغير خاصة
ان يكون موافقا للعقل وههنا كذلك لان كلام الله تعالى نص صريح في
التغاير وسؤال جبريل عليه م عن كل منهما على حدة دال
على التغاير ثم جواب النبي عم ثم تصديق جبريل عليه السلام
ولما ولا من عطف المسلمين والمسلمات على المؤمنين والمؤمنات
في كلام الله تعالى وكلام رسوله ومع هذا موافق للعقل لما مر ان
الايمان هو التصديق صرفة لغة وعرفا لما علم ان الدين ما يكون
مشتملا على الاركان المعتبرة في ذلك الدين وتعريف النبي عليه
السلام كان كذلك ويؤكده قوله عم بني الاسلام على خمس وذكر
الخمس المذكورة في الاسلام ثم التوفيق بين المذهبين ان الايمان
في ظاهر الشرع انما هو الاقرار وجعلوا الاقرار لدلالته على الاعتقاد
قائما مقام الاعتقاد والاسلام ايضا كذلك فمن نظر الى ظاهر
الشرع ذهب الى انهما واحد ايضا فقال الايمان لا يزيد ولا ينقص
لان الاقرار لا زيادة فيه ولا النقصان ومن نظر الى الحقيقة ذهب

الى التغاير وقابلية الزيادة والنقصان ولا من نظر الى الحقيقة
هذا سر هذا الموضع ثم الاسلام على الوجه الذي ذكره النبي عليه
السلام جاز ان يكون مع الاعتقاد والتصديق وهو الاسلام
الحقيقي والمسمى بدين الاسلام وجاز ان لا يكون وح لا يكون اسلاما
حقيقة وان عد اسلاما في ظاهر الشرع وهذا هو المراد في قوله تعالى
قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان
في قلوبكم والاول هو المراد بقوله تعالى ان الدين عند الله
الاسلام وقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه
وهو مساو للايمان في الوجود لانه متى تحقق الاسلام بهذا
المعنى تحقق التصديق ضرورة ومتى تحقق التصديق تحقق الاسلام
بهذا المعنى لان من المحال ان يصدق الانسان بكل ما علم مجي الرسول
به بالضرورة تصديقا تاما ولا يأتي بالاركان الخمس هذا تحقيق
هذا الموضع واما الكفر فهو في اللغة الستر وانما سمي
الكافر كافرا لانه يستر الحق وفي الشرع انكار شي مما علم مجي
النبي عليه السلام به بالضرورة ولا يكون بين الايمان
والكفر واسطة اذا فسر الايمان بالتصديق كما فسرنا لانه متى تحقق
تصديق الرسول بكل ما علم بالضرورة مجيئه به تحقق الايمان

ومتى

ومتى لم يتحقق هذا سواء كان بانكار كل ما علم بالضرورة مجيئه به او بانكار
بعضه تحقق الكفر هذا بالنسبة الى من وصل اليه دعوة النبي عليه السلام
اما اذا لم يصل فينتفي عنه الايمان والكفر لانه ح لا يكون مصدقا
ولا منكرا وحكمه سيجي اما اذا فسر الايمان والكفر لانه هو مجموع
الطاعات من التصديق والاقرار والعمل كما مر فقد يتحقق الواسطة
لان من صدق الرسول في كل ما علم بالضرورة مجيئه به وترك شيئا من
الطاعات لا يكون مؤمنا لانه ما حصل له مجموع الطاعات والكافر
لانه ما انكر شيئا مما جاء به النبي ع والمعتزلة سموا هذا القسم منزلة
بين المنزلتين وقالت الخوارج من ترك شيئا من العبادات فهو كافر
فعلى هذا لا يكون بين الايمان والكفر ايضا واسطة لان من اتى بجميع الطاعات
فهو مؤمن ومن اخل بشي منها فهو كافر ثم الدليل على ان الطاعات
ليست جزءا من حقيقة الايمان انه لو كان كذلك لكان تقييد الايمان
بالمعصية يكون تقييد الكل بنقيض جزئه فيكون نقضا لم يلبسوا
اي لم يخلطوا فان قلت هذا ايضا من قبيل تقييد الايمان
بالطاعة لان عدم المعصية طاعة وههنا بالحقيقة تقييد الايمان
بعدم المعصية قلت ظاهره هذا لكنه يدل على امكان خلط
الايمان بالمعصية والا لما حسن نفيه في معرض المدح لمن لم

الطاعات لو كان [illegible]
في حقيقة الايمان بالمعصية [illegible]
ان عدم المعصية طاعة [illegible]
من الايمان فيتبين [illegible]

بخلط الحجج من قال ان الطاعات من الايمان بوجوه الاول ان فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان اذ لو كان غيره لما يبتغى لو لم يكن الاسلام ايمانا لكان الايمان غير الاسلام ولو كان غيره لما كان مقبولا فيلزم ان فعل الواجبات هو الايمان والجواب لا نسلم ان الايمان لو كان غير الاسلام لما كان مقبولا وانما يكون كذلك ان لو كان الايمان دينا وقد مر هذا في بحث تغايرهما لان الدين انما يقال لمجموع الاركان المعتبرة لا للتصديق وايضا لو اريد به ان ما لا يكون اسلاما لا يكون مقبولا يلزم ان لا يكون الصلوة ولا غيرها من الطاعات مقبولة لكونها غير الاسلام ولما كان هذا باطلا فكذا ما ذكرتم ولئن سلمنا لكن لزم من دليلكم صدق الايمان على الطاعات وصدق الشيء على الشيء لا يقتضي اتحادهما فجاز ان يكون صدق الايمان عليها لكونها متضمنة للتصديق والاعتقاد والثاني لو كان الايمان عبارة عن التصديق لكان قاطع الطريق الذي صدق الرسول مؤمنا لكونه مصدقا لكنه ليس بمؤمن لانه مخزي والمؤمن لا يخزى لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه نورهم وفيه نظر لان هذا انما يصح ان لو كان الواو للعطف اما اذا كانت ابتدائية فلا لانه لا يلزم كون المؤمنين مع النبي عم في عدم الاخزاء والظاهر انها

ابتدائية

ابتدائية لان قوله تعالى بعد ذلك نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم ظاهرة وانه خبر لقوله تعالى والذين آمنوا معه ولئن سلمنا انها عاطفة لكن المراد بالذين آمنوا معه الصحابة رضي الله عنهم بدلالة قوله تعالى معه لان الذين آمنوا مع النبي انما هم الصحابة رض الثالث قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم ذكر المفسرون ان المراد بالايمان ههنا الصلوة اي صلوتكم الى بيت المقدس قبل تعيين الكعبة والجواب لم لا يجوز ان يكون المراد التصديق بوجوب تلك الصلوة وايضا هذا لا يفيدكم لان الايمان عندكم مجموع الطاعات لا الصلوة وحدها

الفصل الثاني

في ان الايمان هل يزيد وينقص ام لا الذاهبون الى ان الايمان هو التصديق منهم من قال انه لا يقبل الزيادة ولا النقصان لان حقيقة التصديق شيء واحد لا يتطرق اليه الزيادة والنقصان وقال آخرون انه لا يقبل النقصان لانه لو نقص لم يبق ايمانا لكنه يقبل الزيادة بالآيات المذكورة في الكتاب وبقوله عم من احب لله وابغض لله واعطى لله ومنع لله فقد استكمل الايمان وقال من ذهب الى ان الايمان هو مجموع الطاعات انه يقبل الزيادة والنقصان بزيادة العبادات ونقصانها وقال الامام هذا البحث لفظي لان المراد بالايمان ان كان هو التصديق فلا يقبلهما وان كان الطاعات فيقبلهما وان كان الطاعات ثم ذهب الى التوقيف فقال الطاعات

مكملة للتصديق فكل ما دل من الدليل على ان الايمان لا يقبل الزيادة
والنقصان كان مصروفا الى اصل الايمان الذي هو التصديق وما دل على كونه
قابلا لهما فهو مصروف الى الايمان الكامل هذا ما ذكروه والحق ان الايمان
قابل لهما سواء كان بمعنى الطاعات وهو ظاهر او بمعنى التصديق
لان التصديق بالقلب هو الاعتقاد الجازم والاعتقاد قابل للشدة والضعف
اذ الاعتقاد بجلي البديهيات كقولنا الشيء اما موجود او لم يكن اقوى
الاعتقادات ثم الاعتقاد بما هو دونه كقولنا الاشياء المساوية لشيء واحد
متساوية وقولنا الكل اعظم من الجزء والواحد نصف الاثنين ثم الاعتقاد
باجلي النظريات كوجود الصانع ثم بما دونه ككونه واحدا ثم ما دونه ككونه
مريدا وعلى هذا الى الاخفى مثل الاعتقاد بان العرض لا يبقى زمانين واذا
كان كذلك كان الايمان قابلا للزيادة والنقصان على انه يجب علينا متابعة
كلام الله تعالى وكلام رسوله عم وقد علم ان كلاميهما دال على ذلك وقد مر
في الفصل الاول ان هذا الخلاف راجع الى اعتبار ظاهر الشرع وباطنه

الفصل الثالث

صاحب الكبيرة مؤمن مطيع
بايمانه عاص بفسقه وعند المعتزلة ليس بمؤمن ولا كافر اما انه ليس
بمؤمن فلانه ما اتى بجميع الطاعات الذي هو الايمان لان الكف عن الكبائر
من الطاعات واما انه ليس بكافر فلانه مصدق وعند الازارقة مشرك

مشرك

لانه يجهل علم الله وعلم الغير وهو نفسه او الشيطان او غيرهما واختلفوا
في الكبائر كما ذكر في الكتاب وقيل الكبيرة ما ورد عليه وعيد الشارع كقوله
تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ابدا وكذا
ما هو امثال ذلك كقوله وعيد اصحاب الكبائر من اهل الايمان منقطع يخرج من
هذا المشرك لا يكون من اهل الايمان ثم ذهب ابو هاشم واتباعه الى ان الطاري
يزيل المتقدم بطريق الموازنة اي يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط
المتساويان منهما ويبقى الزائد معناه ان العبد مثلا اذا فعل فعلا
استحق به قدرا من الثواب ثم فعل ما استحق به قدرا من العقاب فان كان
القدران متساويين يسقط الاستحقاقان ولا يثاب العبد ولا يعاقب ولو كان
احدهما اكثر يسقط الاقل بما يساويه من اجزاء الاكثر ويبقى الزائد كما اذا
استحق عشرة اجزاء من الثواب واستحق تسعة اجزاء من العقاب يسقط
استحقاق العقاب بالكلية ويسقط من استحقاق الثواب بقدره فيبقى جزء
واحد من استحقاق الثواب فيثاب به وهذا يسمى طريق الموازنة
وقال ابو علي من المعتزلة واتباعه انه يبقى الطاري بحاله ويسقط
تسعة اجزاء من العقاب يبقى استحقاق تسعة اجزاء من العقاب
بحاله ويسقط من استحقاق الثواب تسعة اجزاء يبقى جزء واحد من
استحقاق الثواب واذا استحق تسعة اجزاء من الثواب ثم استحق

عشرة اجزاء من العقاب فيسقط بتسعة التسعة ويبقى عشرة اجزاء
من العقاب وهذا يسمى بطريق الاحباط واحتج الامام على بطلان
الموازنة بانه لو بطل الاستحقاقان المتساويان فلا بد وان يكون كل منهما
مؤثرا في عدم الآخر فالتأثيران اما ان يقعا معا او على التعاقب والاول
باطل لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر والعلة لا بد وان يكون
مع المعلول فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان معا مع ذينك
العدمين وذلك يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال والثاني وهو ان
حصول التأثيرين مع التعاقب محال لان المغلوب لا يعود غالبا هذا
ما قال وفيه بحث لجواز ان يكون الفعل الاخير الذي حصل به الاستحقاق
الثاني مؤثرا في عدم الاستحقاق السابق واذا بطل ذلك الاستحقاق به
لا يحصل به الاستحقاق الثاني لحصول الجزاء بوجه ينتفي الاستحقاقان
واحتج ايضا على بطلان الاحباط بانه اذا استحق عشرة اجزاء
من الثواب ثم استحق خمسة اجزاء من العقاب فليس انتفاء احدى
الخمستين به اولى من انتفاء استحقاق الخمسة الاخرى لان اجزاء الثواب
لما كانت متساوية كانت استحقاقاتها ايضا متساوية فح اما ان ينتفي
مجموع العشرة وهو ظلم او لا ينتفي شيء منها وح اما ان ينتفي مجموع العشرة
وهو ظلم او لا ينتفي شيء منها وح بطل الاحباط وثبت مذهب

اهل

اهل السنة ان الاستحقاقين باقيان بحالهما هذا ما ذكره وفيه نظر
لان الخمستين ليستا بمتمايزتين اصلا لا بالماهية ولوازمها وذلك ظاهر
ولا بالعوارض ايضا لكونهما معدومتين فحكم احديهما عين حكم
الاخرى واذا كان كذلك فاستحقاقاتهما ايضا لا يكونان متمايزتين
والترجيح من غير مرجح او مع مرجح انما يكون في المتمايزين بوجه وح بعينه
احدهما باطلا واحدهما باقيا لما اذا كان الحد على آخر عشرة
فعمل الآخر له بخمسة حتى بقيت خمسة فبطل للاول استحقاق خمسة
ولا انفاذ استحقاق ابته خمسة بطل ثم من الناس من قال ان الوعيد الوارد
في الكتب المنزلة انما جاء للتخويف واما فعل الايلام فلا يوجد البتة
واحتج عليه بوجوه الاول ان العقاب ضرر خال عن النفع
فيكون قبيحا لا يليق بالحكيم القادر الغني اما انه ضرر فظاهر واما انه
خال عن النفع فلانه لو كان مشتملا على النفع فذلك النفع اما ان
يعود الى الله تعالى وهو منزه عن ذلك او الى المعذب وذلك
معلوم البطلان او الى غيره وايصال الضرر الى حيوان لاجل
ان ينتفع به حيوان آخر ظلم وايضا الله تعالى قادر على ايصال نفع
ذلك الحيوان بدون تضرر هذا فترك هذا يكون قبيحا الثاني
ان التكليف لو كان خاليا عن الحكمة كان التعذيب بتركه

لا يليق بالرحمة والحكمة وان كان مشتملاً عليها فلا يعود الى الله تعالى
لكونه منزهاً ولا يعود الى الغير لان اضرار الحيوان لاجل حيوان آخر
لا يليق بالرحمة ولو عاد الى المكلف فتعذيبه لاجل ترك نفعه غير لائق
بالرحمة والحكمة وهذا يجري مجرى قول من يقول لعبده حصّل لنفسك
هذا الدانق لتنتفع به فاذا قصر العبد فيه يأخذه ذلك المولى ويقطع
اعضاءه جزءاً جزءاً لاجل انه قصر في تحصيل ذلك الدانق لنفسه
الثالث ان جميع افعال العباد من موجبات فعل الله تعالى فكيف
يحسن التعذيب **والجواب** عن هذه الوجوه الثلثة ان نفع
التكاليف عائد الى المكلف وغيره في الدنيا والآخرة فان من ائتمر
بما امر الله تعالى ورسوله به وكف عما نهى الله تعالى ورسوله عنه
يسلم الناس من شر يده ولسانه ويرغبون في طاعة الله تعالى
وطاعة رسوله ويجتنبون عن المعاصي بسبب رغبته في ذلك وكفه
عن الشر فيسلم من معهم في الدنيا والآخرة واذا خالف الاوامر
والنواهي يصل شره الى الناس وقد رغبتهم الى طاعة الله وطاعة
رسوله ويظهر الفساد في الارض ويصل شرهم الى الخلق في الدنيا
والآخرة على ان مخالفة حكم المنعم بكل ما ينبغي من الحيوة والعقل
والحواس والصحة وغير ذلك من النعم والاهانة بجلمه مما يقتضيه الحكمة

مجازاتها

مجازاتها لا سيما ان الخلف في الاخبار لا يليق بالحكيم العظيم جل جلاله
وعم نواله ومنهم من سلم حسن عذاب الكفار لكن قال ان المسلمين
لا يعذبون لقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين
ولقوله تعالى انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى
ولقوله تعالى كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير
قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء
ان انتم الا في ضلال كبير فدل هذا على ان كل فوج يدخل النار
كان مكذباً بالله تعالى ولرسوله فمن لم يكن كذلك وجب ان لا يدخل
النار اصلاً **والجواب** قوله تعالى خبراً عن احوال الخلق
فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة
شراً يره وهذا النص في ايصال الثواب والعذاب الى كل من عمل
خيراً او شراً كثيراً او قليلاً وما ذكرتم يحتمل معاني اخرى

الفصل الرابع اختلفوا في انه هل يجوز الاستثناء
من قوله انا مؤمن بان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى ام لا يجوز
فالذين زعموا ان الطاعات داخلة في الايمان منهم من جوز
الاستثناء مطلقاً اي في الحال والاستقبال وهو قول عبد الله
بن مسعود وقوم من الصحابة والتابعين والشافعي رح ومنهم

من جوز في الاستقبال دون الحال وهو قول جمهور المعتزلة من الخوارج
والكرامية والذين ذهبوا الى ان الايمان هو التصديق فمنهم من
جوز الاستثناء وهو ابو سهل الصعلوكي وابن فورك ومنهم من انكره
وهو ابو حنيفة واصحابه وقوم من المتكلمين وقال انا مومن
حقا احتج من جوز الاستثناء بوجوه الاول ان هذا للتبرك
لا للشك كقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين
وهذا للتبرك لا للشك لامتناع الشك على الله تعالى وكقوله عليه السلام
وانا ان شاء الله بكم لاحقون اذ لا شك في اللحوق فيكون للتبرك
وهذه حجة الشافعي رح والجواب ان هذا بحسب اللغة حكم
بثبوت الايمان على تقدير المشية لا في الواقع وهذا موجب للشك
فان اردتم عند التبرك هذا المعنى ومعناه انا نشك في ايماننا للتبرك
وفساد هذا واضح وان اردتم غير هذا المعنى فلا يكون تبركا
لانكم ح ما علقتم الحكم على مشية الله تعالى والتبرك يكون في ذلك
على انه هذا يكون صرف اللفظ الى غير الظاهر معناها الذي
يوجب الفساد وامثال هذه الالفاظ لا يجوز استعمالها كما يقول
انسان انا كافر واراد انه ساتر شيئا وجاز ان يكون قوله تعالى
لتدخلن المسجد الحرام مسندا الى النبي ع او جبرئيل عليه السلام

بتقدير

بتقدير قل ذلك على ربك قوله تعالى يعلم ما لم تعلموا اي علم الله
وقوله يفعل اي جعل الله وجاز ان يكون مسندا الى الله تعالى
وح يجب تاويله اما بان يقال الشك بالنسبة الى السامع كما في قوله تعالى
لعلكم تشكرون ولعلكم ترحمون وامثال ذلك وقد قال
المفسرون ان معناه ان هاهنا اذ وجاز ان يكون بتقدير الشك
للتبرك ولا يجوز في قولنا انا مومن كما ذكرنا الثاني ان قولنا انا مومن
ان شاء الله للشك لكن لا في الحال بل في العاقبة لان الايمان المعتبر
هو الباقي عند الموت وكل احد شاك في ذلك والجواب ان الشك
في الحال والاستقبال يوجب ضعف الاعتقاد في الحال اما الاول
فظاهر واما الثاني فلانه في الحال يشك في ايمانه في الاستقبال وذلك ضعف
على ان الشك في الايمان كيف ما كان يوجب الكفر لاطلاق قوله عليه السلام
من شك في ايمانه فقد كفر الثالث احتج من ذهب الى ان الايمان
هو الطاعات من الاعتقاد والعقل والعمل والشك في العمل الذي
هو احد اجزائه يوجب الشك فيه فصح الشك في حصول الايمان
والجواب ما مر ان الايمان هو التصديق والايمان في اللغة
ايضا التصديق واللفظ يصرف الى معناه فيلزم الشك في التصديق
لما مر من قوله عليه السلام من شك في ايمانه فقد كفر ودليل المانع

بوجوه الاول ان الشك في الحال او الاستقبال يوجب ضعف الاعتقاد في الحال
وذلك غير جائز وان ذهبتم ان هذا للتبرك فلا نزاع فيه وقد عرفت ما فيه الثاني
الاستثناء يخرج الكلام عن موجبه اذ لو لم يكن كذلك يلزم الخلف في
كلام موسى حيث قال مع صاحبه ستجدني ان شاء الله صابرا
وما صبر والخلف على الانبياء غير جائز ولهذا لو قال رجل لزوجته انت
طالق ان شاء الله لا يقع الطلاق والثالث قوله انا مومن ان شاء الله اثبات
موجب الايمان على التقدير فلا يلزم ايمانه في الواقع فان قلت
ثبوت الشيء على التقدير لا ينافي ثبوته في الواقع فجاز وقوعه في الواقع
قلت سلمنا ولكن لا يلزم ولو لزم فلا يكون من قوله اذ لا يدل عليه والمعتبر
ان يكون كذلك فان قلت الايمان وغيره لا بد وان يكون على تقدير مشيئة
الله تعالى بالضرورة فاي ضرر في التصريح بذلك لان التصريح به يكون
تصريحا بما هو الواقع قلت سلمنا ان ما يكون واقعا يكون على تقدير
مشيئة الله تعالى لكن ما يكون على ذلك التقدير لا يجب ان يكون واقعا
وانتم تثبتون الايمان على ذلك التقدير فلا يلزم من الاثبات في الواقع
والمعتبر ذلك

الفصل الخامس

قال اهل السنة
من اعتقد اركان الدين من التوحيد والنبوة والصلوة والزكوة
والصوم والحج تقليدا فان اعتقد مع ذلك جواز ورود شبهة عليها

وزوال الامن وورود شبهة تفسدها فهو كافر ومن لم يعتقد جواز
ذلك فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال انه مومن وان كان عاصيا
بترك النظر والاستدلال المودي الى معرفة ادلة قواعد الدين وهو
مذهب ابي حنيفة رح والشافعي ومالك واحمد بن حنبل والاوزاعي
والثوري وكثير من المتكلمين ومنهم من قال انه لا يستحق
اسم المومن ولا بعد عرفان ادلة قواعد الدين سواء حسن العبارة
عن الادلة اي بينها مرتبا موجها اولا وهو مذهب الاشعري وقوم
من المتكلمين وعرفوا التقليد بانه قبول قول الغير من غير حجة
وقيل هو قبول قول الغير للاعتقاد فيه فعلى الاول يكون قبول
قول العامي وقبول المجتهد قول مثله من غير دليل تقليدا ولا يكون
قبول قول الرسول عم والاجماع وقبول العامي قول قول والقاضي
قول العدول تقليدا لقيام الحجة من المعجز وتصويب النبي عليه السلام
وكون المفتي عالما بالاحكام والعدالة وعلى الثاني يكون الكل تقليدا
والله اعلم

خاتمة

من لم تبلغه دعوة الاسلام
فان اعتقد الشرك والتعطيل فهو كافر سواء بلغته دعوة نبي آخر
او لم تبلغ وان اعتقد وحدانية الله تعالى وعدله فحكمه
حكم المسلمين وهو معذور في جهله باحكام شريعة الاسلام

فان لم تبلغه دعوة نبي آخر لم يكن مكلفا باحكام شرع اصلا ولا يكون له ثواب
ولا عقاب بسبب احكام الشرع وان بلغته دعوة نبي آخر ولم يؤمن بها
كان مستحقا للوعيد على التابيد بسبب احكام الشرع هذا اذا اعتقد
شيئا من التوحيد والعدل او ضدهما اما اذا لم يعتقد شيئا من القسمين
فهو ليس بمؤمن ولا كافر قال الصحيفة الثامنة عشر
في الحسن والقبح الى آخرها اقول الحسن والقبح يطلق على
ثلثة معان الاول كون الشيء ملايما للطبع ومنافرا له كالفرح واللذة
والغم والالم الثاني كون الشيء صفة كمال او صفة نقص كالعلم
والجهل الثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا ومتعلق
الذم عاجلا والعقاب آجلا ولا خلاف بين العلماء ان الحسن
والقبح بالتفسيرين الاولين عقليان اي هما للذات الحسن والقبيح
او لصفة من صفاتها لا بالشرع واما بالتفسير الثالث فقد اختلفوا فيه
فقال الاشاعرة انهما بمجرد حكم الشرع لا بالعقل وقالت المعتزلة
والكرامية والبراهمة وهم علماء الهند انهما بالعقل ايضا بمعنى انهما
لذات الفعل او لصفة من صفاته الا ان العقل قد يستقل بادراكه
لحسن العدل وقبح الظلم وقد لا يستقل به كحسن صوم اليوم الآخر
من رمضان وقبح صوم العيد لكن الشرع لما ورد بحسن الاول وقبح

الثاني

ومنافرا له

واما

الثاني علمنا انه لولا اختصاص كل منهما بشيء لاجله حسن او قبح
لما ورد الشرع به ثم اختلفوا فقال قدماء المعتزلة انهما لذات
الفعل كحسن الصدق وقبح الكذب وقال اواخرهم انهما لصفة
فان الصدق انما يكون حسنا ان لو كان نافعا والكذب انما يقبح اذا كان
ضارا وذلك لان الصدق اذا كان متضمنا لفساد مثل قتل العمد كان
قبيحا والكذب اذا كان مستلزما لمصلحة كنجاة معصوم يكون
حسنا ومنهم من قال ان الحسن للذات والقبح للصفة لانه اذا
كل شيء حسن لانها في نفسها حقيقة وشيء والشيء خير من لا شيء وانما
يصير قبيحا لو كان متضمنا للشر وفساد كالقتل مثلا فانه من حيث
انه فعل مؤثر فيه تاثير الآلة الجارحة الذي هو خير وقبول العضو
الذي هو ايضا خير حسن وانما يقبح من حيث زهوق الروح وهذا
الذي ذهبت اليه الفلاسفة وقالت الجبائية من المعتزلة ان
الشيء في نفسه ليس بحسن ولا قبيح وانما يصير حسنا وقبيحا
بالاعتبارات فان اللطمة لليتيم ان كانت باعتبار التاديب فهي
حسنة وان كانت باعتبار الظلم فهي قبيحة والظاهر ان الفقهاء
الذين ذهبوا الى تعليل افعال الله تع واحكامه كما يجيء ايضا
على انهما بالعقل وذلك لانهم عللوها برعاية مصالح العباد وكانت

٣

أولى بهم في الواقع والا لما كانت أصلح ولانهم صرحوا ان الحسن والقبح
راجع الى ذات الفعل كما يجيء احتجت الاشاعرة على ان الحسن والقبح
بالتفسير الثالث ليس بالعقل بل بمجرد الشرع بوجوه الاول فعل العبد
ليس باختياره لانه اما اضطراري او اتفاقي واذا لم يكن اختياريا فلا يكون
حسنا ولا قبيحا اجماعا وانما قلنا ان فعل العبد اما اضطراري او اتفاقي
لان العبد لابد من ان يتمكن من الفعل والترك اولا يتمكن فان لم يتمكن فلا
يكون اختياريا وان تمكن فاما ان يتوقف فعله على مرجح اولا يتوقف والثاني
يوجب ترجح احد طرفي الممكن لا لمرجح وبتقدير وقوعه كونه اتفاقيا
والاول يلزم ان لا يكون المرجح من العبد والا يلزم التسلسل بل يكون
من الله تعالى واذا حصل المرجح يصير الفعل واجبا وان لم يحصل يكون
ممتنعا ولا قدرة على الواجب والممتنع فعلم ان فعل العبد اما اضطراري
او اتفاقي وانما قلنا ان فعله اذا كان كذلك لا يوجب حسنا ولا قبحا — قبحا م
بحسب العقل اجماعا لانا نقول ان الحسن والقبيح بالتفسير الثالث ليس — انه م
بالعقل بل بمجرد الشرع والخصم يسلم ان فعل العبد اذا لم يكن اختياريا
لم يكن متعلق المدح والثواب والذم والعقاب ولا يكون حسنا
ولا قبيحا والا لكان متعلقا لهما فان قلت فعل العبد اذا لم
يكن اختياريا لم يكن حسنا او قبيحا بالتفسير الثالث عند الاشاعرة

فيكون م

ايضا لان الشرع لا يستحق به المدح والثواب والذم والعقاب قلت
هم جوزوا كونه متعلق المدح والثواب والذم والعقاب وان لم يكن
اختياريا بحسب الشرع ولهذا قالوا ان الحسن والقبح بهذا التفسير
بحسب الشرع لا بالعقل الثاني لو كان الحسن والقبح بالتفسير الثالث
لذات الفعل او لصفته يلزم قيام العرض بالعرض لان الحسن والقبح
عرضان والفعل ايضا عرض فلو كان حسنا او قبيحا لزم قيام العرض
بالعرض فان قلت يلزم من هذا ان لا يكون الفعل حسنا ولا قبيحا بحسب الشرع
ايضا لانه يلزم قيام العرض بالعرض قلت اذا لم يكن الحسن والقبح لذات — والقبح م
الفعل ولا لصفة من صفاته بل بالشرع فلا يكونان حقيقيين قائمين
به بل يكونان بمجرد اعتبار الشرع فلا يلزم قيام العرض بالعرض بخلاف ما اذا كانا — عرضين م
لذاته او لصفته فانهما يكونان عرضين حقيقيين بالفعل سواء اعتبرهما
معتبر او لا فيلزم قيام العرض بالعرض هذا تقرير كلامهم والجواب
ما مر انه يجوز قيام العرض بالعرض وقد بينا تحقيقه في المبادي
الثالث لو كان الحسن والقبح لذات الفعل لاجتمع النقيضان في صدق
من قال لاكذبن غدا وكذبه لانه لو صدق في هذا الكلام يلزم
ان يكذب غدا فيكون صدقه مستلزما للكذب الغد وكذب الغد قبيح
فملزومه ايضا قبيح لان ملزوم القبيح قبيح لكنه حسن لكونه

صادقا فاجتمع الحسن واللاحسن في شيء واحد ولو كذب فيه لزم
ان لا يكذب غدا وعدم الكذب حسن وملزوم الحسن حسن لكنه كذب
فيكون قبيحا فاجتمع الحسن والقبح في شيء واحد وكذا لو كذب غدا يكون قبيحا
لكونه كذبا وحسنا لكونه مستلزما للصدق قوله لا اكذب غدا
ولو لم يكذب يكون حسنا وباعتبار انه مستلزم كذبا قوله لا اكذب غدا
قبيحا فقد اجتمع النقيضان ايضا فان قلت لا نسلم انه على
تقدير ان يكون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفته يكون صدقه
قبيحا لكونه مستلزما للكذب الغد لان كونه مستلزما صفة له قلت
الاستلزام من ذات الشيء فيكون اللازم ايضا من ذاته فيكون قبيحا
لذاته بل الجواب ان الصدق مستلزما للقبح لذاته يكون
قبيحا لذاته وح كيف يكون حسنا لذاته وكذا الكذب لو كان مستلزما
للحسن يكون حسنا لذاته فلا يكون قبيحا لذاته فلا يلزم اجتماع النقيضين
ونعلم هاهنا فائدة وهي ان الفعل من حيث هو هو لو كان مستلزما
لحسن او قبح كان حسنه او قبحه ايضا لذاته لان الاستلزام لذاته فيكون
اللازم ايضا لذاته او نقول في جوابه ان المختار ان الحسن والقبح
لذات الفعل او لصفته وح لا يلزم كون صدقه حسنا من حيث انه
صدق اذا الصدق ليس لذاته او لصفته وح لا يلزم كون صدقه حسنا

من حيث انه صدق اذا الصدق ليس لذاته حسنا وانما يكون حسنا
حيث يكون نافعا فلا يلزم اجتماع النقيضين او نقول المعتبر ما يكونان
بحسب الذات احتجت المعتزلة على ان الحسن والقبح بالتفسير
الثالث بحسب العقل لا بمجرد الشرع بوجوه الاول حسن الصدق النافع
وقبح الكذب الضار والكفران بديهي غير مستفاد من شرع لحصول
العلم به لمنكري الشرائع وهذا آية انه بديهي والجواب لا نسلم انهما
بالتفسير الثالث بديهيان نعم بالتفسيرين الاولين كذلك ولا نزاع فيه
الثاني لو كان الحسن والقبح بحسب الشرع لا لذات الفعل ووصفه
لحسن من الله تعالى كل شيء وان كان قبيحا لذاته او وصفه لان
الحسن ح يكون بفعله او حكمه فحسن منه اظهار المعجزة على يد الكاذب
فلا يثبت النبوة بالمعجزة وايضا لا يمكننا الحكم قبل ثبوت النبوة بان
الكذب من الله تع محال فلا يبقى الوثوق بالنبوة لانه ح جاز تصديقه
للكاذب باظهار المعجز على يده واجابوا بان حسن الشيء لا يوجب
وقوعه لجواز ان يكون قبيحا بحسب الشرع ايضا وفي هذا الجواب نظر لان
الخصم يقول لو حسن من الله تعالى كل شيء لما بقي الوثوق بالنبوة لاحتمال
ان يكون اظهار المعجز على يد الكاذب حسنا لا يقبح او لا نقبح هذا ما قيل
من كلام الفريقين والحق في هذه المسألة ان افعال الله تعالى

واحكامه لا تتعلق الا بما هو احسن واولى في نفسه او بالنسبة الى الغير
لانها لو تعلقت بما لا يكون احسن واولى مطلقا فيما يكون احد الطرفين اولى
بحصول ذلك الشيء انه لم يكن اولى به كان فعله نقصا وسفها لان ما لا يكون
اولى به ولا في نفسه او بالنسبة الى الغير يكون فعله عبثا وسفها وهو على
القادر الحكيم الغني وهو محال ويلزم ايضا ان يكون محتاجا اليه لان
جهة القبح صارفة عن الفعل فما لم يحتج لم يفعل والحاجة محال على الله تع
وايضا كيف يليق بالقادر الحكيم الغني ان يترك الاولى ويفعل الادنى وامتناع
هذا ضروري وايضا يرتفع الوثوق عن النبوة لما مر وعن الوعد والوعيد
لاحتمال الخلف هذا اذا كان احد الطرفين اولى اما اذا تساوى الطرفان وامكن
ذلك فجاز ان يفعل احدهما بدون مرجح **فان قلت** لا بد وان يكون احد
الطرفين اولى وذلك لان الوجود اولى من العدم على تقدير تساوي الفعل والترك
قلت التساوي انما يعتبر بالنسبة الى الوجود والعدم وجاز ان
يكون عدم الشيء اولى من وجوده او يكون مساويا له **الفصل**
الثاني اختلف العلماء في تعليل افعال الله تعالى واحكامه فقالت
المعتزلة واكثر الفقهاء انها معللة برعاية مصالح العباد وذهب
آخرون الى امتناع تعليل افعاله واحكامه احتج المانعون بوجوه
الاول القادر الحكيم اذا فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض

وان كان اولى به كان ناقصا بذاته مستكملا به وهو محال م

اولى به

اولى به من عدمه امتنع منه الفعل والا لكان عبثا وسفها
وان كان اولى به كان ناقصا بذاته مستكملا به **فان قلت**
لم لا يجوز ان يكون حصول ذلك الغرض اولى بالعبد لا به تعالى وح
فعله عبثا وسفها لان العبث ما يكون خاليا عن الاولوية مطلقا
قلت ح نعود التقسيم في اولوية حصوله للعبد بالنسبة الى الله
تع لما تبين لا يخلو من ان يكون كونه اولى بالعبد اولى به تعالى او لم يكن فان لم
يكن يلزم العبث وان كان يلزم الاستكمال والجواب ان كونه اولى
بالعبد ليس اولى بالنسبة الى الله تعالى قوله ح لا يفعل لكونه عبثا
قلنا لا نسلم انه عبث ح وانما يكون عبثا ان لو لم يكن اولى بوجه وهو كذلك
لانه اولى بالنسبة الى العبد الثاني لو كان فعله لغرض فان كان ذلك الغرض
قديما لزم قدم فعله لانه لان الغرض باعث على الفعل لكن قدم فعل
المختار محال وان كان حادثا يكون بايجاد الله تعالى فايجاد ذلك الغرض
يكون ايضا لغرض آخر وتسلسل **وفيه نظر** لجواز ان يكون ايجاد ذلك
الغرض لنفس ذلك الغرض لا لغرض آخر وذلك لان الشيء قد يكون مطلوبا
لذاته لا لشيء آخر ح لا يلزم التسلسل **فان قلت** ح سلمتم
ان البعض افعال الله تعالى غير معلل **قلت** يكون معللا
بنفسه وايضا دعويكم انه لا شيء من افعال الله تعالى واحكامه

بمعلل فيكون نقيضه جزئيا وهو قولنا بعضها لغرض وح لا يلزم التسلسل
الثالث الغرض اما ايصال اللذة او دفع الالم والله تع قادر على تحصيلها
ابتداء فكان توسيط الاحكام عبثا والجواب لم لا يجوز ان يكون
التوسيط متضمنا لحكمة اخرى فان قلت ح يعود الكلام في ان الله
تعالى قادر على ايجاد تلك الحكمة بدون التوسيط فيكون التوسيط عبثا
قلت جاز ان يكون تلك الحكمة بحيث لا يحصل الا بذلك التوسيط كما
ان الحكمة في ايجاب الزكوة دفع حاجة الفقير والله تع قادر على دفع
حاجته ابتداء بدون توسيط ايجاب الزكوة لكن ايجاب الزكوة انما شرع
لحصول حكمة اهلية الثواب واستحقاق القربة بدون الزكوة لا يحصل
هذا واحتج القائلون بكون افعال الله تعالى معللة برعاية مصالح
العباد بوجوه الاول قبح القبيح لا مرعاية اليه والله تعالى عالم بجميع
الاشياء منزه عن الحاجات فيكون عالما بقبح القبيح غنيا عنه
فيمتنع عنه فعل القبيح لان جهة القبح صارفة عن الفعل فما لم
يعارضها داعية الحاجة لما فعل وح لا يفعل الا ما يكون غير قبيح اذ القبح
اذ القبيح لا يكون اصلح وهذا الدليل مبني على كون الحسن والقبح
بمعنى الثالث بحسب العقل لانه يحتاج الى ان قبح القبيح لا مرعاية
اليه الثاني لو لم يفعل لغرض اصلا يلزم العبث وهو على القادر الحكيم

التوسيط م

ادم

بالتغيير

الغني

الغني محال الثالث الآيات والحق في هذه المسئلة ان الله تعالى قادر
حكيم غني وكل من الفعل والترك والفعل بالنسبة اليه
واحد في المقدورية لانه يباشر الفعل لكن انما [illegible] بل يكفي في
حدوث الحوادث قوله كن فيختار اولى الطرفين واحسنهما وما لا يكون
قبيحا الا ترك الاولى بلا ضرورة وحاجة عن مثل هذا القادر نقص
ومحال بالضرورة وتلك الاولوية لا تكون بالنسبة اليه لتنزهه
عن ذلك بل في نفس الامر او بالنسبة الى العباد والفعل على هذا
الوجه غاية الكمال وخلافه عين النقص والعبث وايضا الاخلاق
ان بعثة الانبياء لاهتداء الخلق والحجة عليهم واظهار المعجز
لتصديق الانبياء عليهم السلام فمن انكر التعليل انكر النبوة فهو كل
دليل يدل به يكون قادحا في النبوة فان قلت جاز ان يكون انهم
في غير هاتين الصورتين قلت ح لا يلهم قادح في التعليل
فيكون دعواهم كلية وايضا لو كان كذلك لكان دلائلهم
منقوضة بهاتين الصورتين والدلائل العقلية لا تقبل
التخصيص وما نقل عن الثقات انها غير معللة معناه انها غير معللة
بما يرجع نفعه الى الله تع اذ العرف انا نقول اني ما فعلت هذا لغرض
وعلة اي لما يرجع نفعه الي لا انه ما فعله لمصلحة الفصل

اي

الثالث قالت المعتزلة والغزالي تكليف ما لا يطاق محال وذهب
الاشعري وقوم من متابعيه انه جائز وقيل ان الاشعري ما صرح به
لانه ظاهر البطلان الا انه لزم من قوليه الاول ان القدرة لا تكون
الا مع الفعل لان التكليف ان كان سابقا على الفعل لزم التكليف
بما هو غير مقدور لانه قبل الفعل لا يكون القدرة حاصلة وان كان
مع الفعل يلزم تحصيل الحاصل وهو غير مقدور لكونه محالا
فان قلت لم لا يجوز ان يكون التكليف سابقا على الفعل او مع
الفعل لكن يكون الطلب بالنسبة الى الزمان الثاني قلت الزمان
الثاني اما ان يكون قبل الفعل او معه ويلزم المحذور الثاني ان افعال
العباد واقعة بقدرة الله تعالى وارادته ولا تاثير لقدرة العبد
فيها فيلزم من هذا التكليف بما لا يطاق والحق ان تكليف ما لا يطاق
محال لوجهين الاول انه عبث كما يوم الاكمه بتنقيط المصحف
والزمن بالطيران والعبث على الحكيم القادر الغني محال فان قلت
لا نسلم العبث لم لا يجوز ان يكون فائدته الابتلاء للبشر والكراهة
فيطيع المستبشر ويعصي الكاره لان التكليف يكون تارة لمصلحة
تنشأ من الامتثال وهناك يكون التكليف بما لا يطاق عبثا وتارة لمصلحة
تنشأ من نفس التكليف لا من الامتثال كالابتلاء بالبشر والكراهة

قلت هذه الحكمة من تكليف ما يطاق مع زيادة الامتثال
فيكون عبثا في تكليف ما لا يطاق وايضا البشر والكراهة غير مقدورين
عندكم لم يحتج في بطلان العبث الثاني الايات احتج الخصم بوجوه
الاول الله تعالى امر الكافر بالايمان وعلم انه لا يؤمن لامتناع الجهل
على الله تعالى فالايمان ممتنع اذ لو فرضنا وقوعه يلزم انقلاب علم الله
تعالى جهلا وكلما لزم من فرض وقوعه محال فهو محال وهو مع ذلك كلفه
بالايمان والجواب ان الله تعالى علم انه لا يؤمن باختياره و
يكون مقدورا له والا يلزم انقلاب علم الله تعالى جهلا او نقول
امتناع الايمان تابع لعلمه تعالى وعلمه تعالى تابع لعدم الايمان
وعدم الايمان تابع للقدرة فيكون امتناع الايمان تابعا للقدرة وامتناع
الشيء بالقدرة لا ينافي القدرة بل يحققها وايضا يلزم من دليلكم
ان لا يكون الله تعالى ايضا قادرا وهو باطل فكذا ما ذكرتم الثاني اخبر الله
عن عدم ايمان الكفار بقوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم
لا يؤمنون فيجب عدم ايمانهم لامتناع الكذب على الله تعالى
والجواب مثل ما مر لان الخبر يجب ان يكون مطابقا للمخبر عنه
فيكون تابعا للمخبر عنه وهو عدم الايمان هنا وعدم الايمان تابع
للقدرة فيكون الخبر تابعا للقدرة فما يكون تابعا للخبر وهو وجوب

عدم الايمان يكون ايضا تابعا للقدرة والوجوب التابع للقدرة
والارادة لا ينافيهما كما مر في المسألة السابقة الثالث التكليف
اما قبل الفعل او عند الفعل واياما كان يلزم التكليف بما لا يطاق
اذ لا قدرة قبل الفعل وحالة الفعل يجب الفعل والواجب لا يكون
مقدورا والجواب انه قد مر في صحيفة الجبر والقدر
ان القدرة قبل الفعل وايضا حالة الفعل لو وجب الفعل
لا يلزم عدم القدرة وانما يلزم ان لو لم يكن الوجوب ناشيا عن تاثير
القدرة الرابع ما ذكر وهو ظاهر غني عن الشرح الخامس كلف الله تعالى
ابا جهل بتصديق رسوله في جميع ما اخبر به ومن جملتها اخبره
انه لا يصدقه في شيء اصلا فيكون ابو جهل مكلفا بان يصدقه في انه
لا يصدق شيئا من اخباره فلو صدقه فهذا يلزم ان لا يصدقه لان هذا
ايضا خبر من اخباره فتصديقه بهذا الخبر يوجب عدم تصديقه فيكون
محالا وقد كلف به فيلزم تكليف ما لا يطاق والجواب لا نسلم انه
لو صدق هذا الخبر يلزم ان لا يصدقه وانما يلزم ذلك ان لو كان تصديق الشيء
موجبا لوقوعه وليس كذلك فان قلت لو لم يجب ان لا يصدق
هذا الخبر ح يلزم كذب الرسول لانه اخبر انه لا يصدق شيئا من اخباره
قلت ح عدم التصديق انما يلزم من اخبار الرسول لا من تصديقه

وح لا حاجة الى هذه التكلفات اذ يكفي انه يقال انه مكلف بتصديق الرسول
في كل ما اخبر وقد اخبر الرسول عليه السلام انه لا يصدقه في شيء فيكون
تصديقه محالا وقد كلف به وايضا ههنا جواب آخر وهو ان يقال لا نسلم
ان الرسول عليه السلام اخبر انه لا يصدقه في شيء اصلا بل في الدين واحكامه
وح جاز ان يصدقه [illegible] لا يصدقه في الدين واحكامه وح لا يلزم المحال
قال الصحيفة التاسعة عشر في الامامة الى آخرها اقول
يريد بالامامة ههنا الخلافة وعرفوها بانها رياسة عامة في الدين والدنيا
وقوله رياسة عامة في الدين ليخرج رياسة قضاة البلاد لان رياستهم
ليست عامة وليخرج الملوك اذ رياستهم في الدنيا واختلفوا في نصب
الامام فقال بعضهم انه يجب وقال آخرون لا يجب اما الموجبون فمنهم
من اوجبه بالدليل العقلي ومنهم من اوجبه بالدليل السمعي والموجبون
عقلا فمنهم من اوجبه على الله تعالى ومنهم من اوجبه على الخلق اما
الذين اوجبوه على الله تعالى فهم الشيعة وذكروا في وجوبه وجوها
الاول ان يكون لطفا في الحث على الواجبات والزجر عن القبيحات ورعاية
الدين عن الزيادة والنقصان وهم ذهبوا الى ان اللطف واجب على الله تعالى
وقد مر معنى اللطف في عصمة الانبياء انه حال للمكلف يكون معها
الى الطاعة والاجتناب عن المعصية اقرب بشرط ان لا ينتهي

بجل الاجادة وهذه حجة الاثني عشرية من الشيعة وهم الذين ذهبوا
الى ان الخلفاء الراشدين المستحقين للخلافة اثنا عشر خليفة علي
رضي الله عنه وابنه الحسن ثم الحسين وابنه زين العابدين وابنه محمد
الباقر وابنه جعفر الصادق وابنه موسى الكاظم وابنه علي الرضا وابنه محمد
التقي وابنه علي النقي وابنه الحسن الزكي وابنه محمد القائم المنتظر
في اعتقادهم واعترض اهل السنة بان اللطف غير واجب على الله
تعالى اذ لا يجب على الله تعالى شيء لانه مالك الملك المنزه عن الانتفاع
بالغير ولا يلزم عليه شيء واجاب الشيعة بانا نقول انه يجب بمقتضى حكمته
ورحمته لا على ذاته الثاني لا بد من امام عالم مؤيد من عند الله تعالى
ليعلمنا معرفة الله تعالى اذ العقل وحده لا يستقل بذلك لاختلاف
العقلاء من كل ملة في المباحث الالهية وتعارض حججهم العقلية
مع غاية جدهم وجهدهم وبذل وسعهم وهذا قول الاسماعيلية
وهم الملاحدة انتسبوا الى اسماعيل ولد جعفر الصادق رضي الله عنه
وكان اكابرهم من خلفاء المغرب وغيرهم ادعوا انهم من اولاده احتج
اهل السنة والمعتزلة على بطلان هذا الرأي بوجوه الاول اما ان
يكون قول الامام وحده كافيا للمعرفة او مع النظر وكلاهما باطل اما الاول
فلانه لا بد من نظر العقل في صدقه اذ صدقه لا يعرف ببديهة

الكاظم م

والتزام

ولا بقوله والا لزم الدور لتوقف صدقه على القول على الاول واما الثاني
فلان الترتيب غير موصل بالضرورة الى العلم لان من علم ان العالم متغير وكل
متغير حادث فلا بد وان يعلم ان العالم حادث ولا يتوقف ذلك على قول
الامام وفيه بحث اذ لهم ان يقولوا سلمنا انه لو علم المقدمتين يعلم
نتيجته لكن لا نسلم انه يعلم بدون تعليم الامام بان يظهر بقوته القدسية
وتاييده من عند الله تعالى مقدمات عقلية بينة ويبين لنا المقدمتين
الثاني لا يعرف صدق الامام بالضرورة وهو ظاهر ولا بالنظر لان
التقدير ان الصدق ومعرفة صدق قوله المصدق موقوفة على معرفة
[illegible] انه غير كاف بل لا بد من قوله فاذن معرفة صدقه موقوفة على قوله
وقوله ليس بحجة ما لم يعرف صدقه فيتوقف معرفة صدقه على [illegible]
المصدق ومعرفة صدق قوله المصدق موقوفة على معرفة صدقه معرفة
صدق قوله على قوله وقوله ليس بحجة ما لم يعرف صدقه فيتوقف معرفة
صدقه على لان قوله المصدق انما يكون صدقا ان لو تحقق صدقه و ح
يلزم الدور وفيه بحث اذ لهم ان يقولوا لم لا يجوز ان يعرف
صدقه بالنظر مع تعليمه بان يظهر مقدمات عقلية بينة غفلنا
عنها لما ذكرنا لا بمجرد قوله حتى يلزم الدور وهذا منع الحصر الثالث
ان المعلم ان عرف الله تعالى بالبداهة وجب اشتراك العقلاء

معرفة صدق قوله

قبلهم

فيه لان البديهيات مشتركة بين العقلاء وان عرف بالنظر كان
النظر في نفس الامر كافيا فليكن يحقق غيره ايضا فلا حاجة اليه
وان عرف بمعلم آخر لزم التسلسل وفيه نظر اذ لهم ان يقولوا
لا نسلم ان النظر لو كان كافيا في حقه لكان كافيا في حقنا وانما يلزم
ذلك ان لو كان عقله مساويا لعقولنا واما اذا كان عقله اقوى وحدسه اوفر
ونفسه اكثر توجها الى عالم القدس فهو قد يطلع على اشياء لا يطلع عليها
غيره فتركه ومنهم من فصل اي فصل بحسب الوقت فقال بعضهم
تجب عند ظهور الفتن دون وقت الامن لانا انما نحتاج الى الامام
لدفع الفتنة ولا نحتاج في وقت الامن لاحتمال الضرر كما كان في ايام
الخلفاء وقال بعضهم بالعكس اي يجب نصب الامام وقت الامن
دون زمان الفتنة لان نصبه وقت الفتنة قد يوجب زيادة الفتنة
لمخالفة بعض الناس عادة واما عند الامن فقد يسهل ضبط حاله
ويمكنه حينئذ تنفيذ وقت الفتن واحتج من نفى وجوب نصب الامام
بان نصبه يوجب الفتن وقتل بعض الناس بعضا كما جرى
في ايام علي رض ومعاوية ومن بعدهما في اكثر الاوقات والاحتراز عما
يوقع في الفتنة والمحاربة اولى بالاتفاق والشريعة كافية في معرفة
طريق الحق والجواب ان فائدته من رعاية الدين وقمع المنافقين

وامن المسلمين او دفع ضرر المتوهم المتوقع في بعض الاحيان
والشريعة بدون الامام قد يتوقع خلله من اهل الضلالة والبدعة
ثم اختلفوا في عصمة الامام فقال جمهور الشيعة بوجوبها وانكره
اهل السنة والمعتزلة والزيدية من الشيعة وهم المنتسبون
الى زيد بن علي رضي الله عنه والخوارج وقالوا يكفي في الامام العدالة
ظاهرا اقوله مع انهم ما كانوا واجبي العصمة لكونهم غير مسلمين
مرتكبين للمعاصي قبل البعثة الزنادقة المنتسبون الى ابن الراوندي
قوله ان يلي عليكم تيم اي يصير الى الامر مومن بني تيم وانتم بنو عبد مناف
واحتجوا بقوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر
وعمر واجاب الشيعة بان هذا خبر الواحد وايضا غير صحيح والا لكان
نصا على امامتهما ولما وقعت المنازعة بين الصحابة في تعيين الامام
وقد وقعت اذ تنازعوا بعد النبي عم في تعيين الامام فجنح بعضهم
الى علي رضي الله عنه وبعضهم الى ابي بكر رض وقال الانصار منا امير ومنكم
امير ولما احتاج ابو بكر الى الاستدلال بشيء آخر حيث نازع الانصار لكنه
تمسك بقوله عليه السلام الائمة من قريش ولم يذكره ولا احد من الصحابة
وهو يدل على امامته هذا الخبر ونحن نعلم قطعا انهم مع مثل هذا الحجة
لا يتمسك بغيرها على ان امثال هذه الاخبار مما يتوفر الدواعي على نقله

وذكره لانها من امور عجيبة ولما لم ينقل في زمانهم ولم يذكره اهل علمنا
انه غير صحيح وحديث سفينة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الخلافة
بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا وقد تم ثلثون بحسين بن علي رضي الله
عنه وكانت خلافة الخلفاء الاربعة في هذه المدة فيلزم ان يكون خلافتهم
صحيحة اجاب عنه الشيعة بانه خبر الواحد الاقالة رد البيع والعقد
والاستقالة طلب ذلك قوله واجاب الشيعة بان هذا لا يدل على انه افضل
بل على ان غيره ليس افضل منه فجاز ان يكون مساويا له وجاز ان يكون
هذا ايضا بحسب وقت اي يكون لا افضل عند وروده هذا الخبر ويجوز بعد ذلك
يكون غيره افضل منه ويمكن ان يجاب عن هذا بان مفهوم هذا الخبر بحسب
اللغة وان كان ان غيره ليس افضل منه لكن مفهومه بحسب العرف انه
افضل من غيره لانه حيث يقال ليس في هذا البلد احد افضل من فلان
يفهم كل احد انه افضل اهلها والعرف اذا عارض اللغة كان الترجيح
للعرف وتقييده بالوقت على خلاف الاصل لان الاصل عدم التقييد قوله
وكان علما يعلم نضيفة البطن ونضيفة الباطن من تخلية السر عن الوسواس
الشيطانية والهواجس النفسانية والكدورات الحيوانية والظلمات
الجسمانية ليصير قابلا للانوار الرحمانية والاسرار الروحانية من المعارف
والمكاشفات وكسر الوسادة كناية عن الجلوس للحكم وقوله عليه السلام

انا مدينة

انا مدينة العلم وعلي بابها معناه انه يصل علومي اليه ومنه الى الخلق كما ان
الباب يصل اليه من يخرج من البلد قوله حتى اعطى ثلثة اقراص
ما كان لله ولا اولاده غيرها والصحيح انه مرض الحسن والحسين فنذر
علي وفاطمة وفضة جاريتها ان عوفيا صام ثلثة ايام فعوفيا ولم يكن
عندهم شيء فاستقرض علي ثلثة اصوع شعير من يهودي فطحنت فاطمة
رض صاعا وخبزته خمسة اقراص على عددهم فعند الافطار قال
سائل يا اهل بيت رسول الله مسكين من مساكين المسلمين اطعموني
اطعمكم الله من موائد الجنة فاثروه به وباتوا ولم يطعموا شيئا
واصبحوا صياما وفي الليلة الثانية خبزت خمسة اقراص من الصاع
الثاني فعند الافطار سال يتيم فاثروه به ولم يطعموا شيئا واصبحوا
صياما وفي الليلة الثالثة خبزت خمسة اقراص فعند الافطار
سال اسير فاثروه به فنزل يوفون بالنذر ويخافون يوما كان شره مستطيرا
ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا قوله مثل الائمة
المشهورة وهم الائمة الاثنا عشر وقد مر اساميهم قوله خبر الطير روي
عن عائشة رض انه كان عند النبي ع طير مطبوخ فقال ع اللهم ايتني
باحب خلقك اليك ياكل معي هذا الطير فجاء علي رضي الله عنه واكل
معه صلى الله عليه وسلم قوله بابي انت وامي اي فديتك بابي وامي

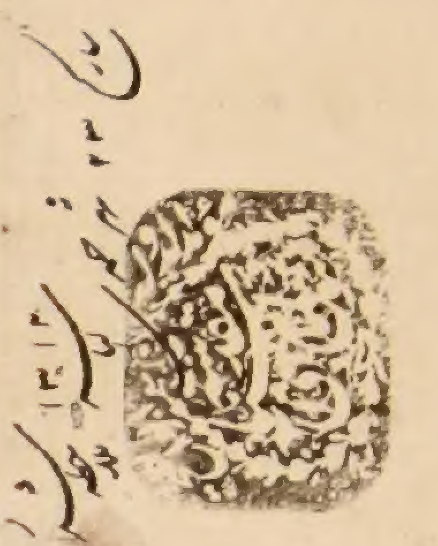
قوله نقيض دينى لانى بقضى ما بنى على من بيان الحق و اظهار كلمة الصدقة
وبنحر و عدى اي بابي بما و علت ذو التدبير كان رجلا منافقا زمان
النبي صلى الله عليه وسلم وصار خارجيا زمان خلافة علي رضي الله عنه الحق
ان كل واحد من الخلفاء الاربعة بل جميع الصحابة مكرم عند الله
لان الله تعالى مدحهم حيث قال عز من قائل والذين معه اشداء
على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا
من الله ورضوانا سيماهم في وجوههم من اثر السجود قوله
ويجوز امامة المفضول هذا جواب متقدم من بني الشيعة
ابطال الخلافة الثلثة عليها لانهم قالوا لما ثبت افضلية علي
بالدلايل و الحجج الواضحة بحيث يعلم كل احد من العقلاء
ويتيقن بطلان راي من خالفها ويعلم المخالف ايضا انه معاند
مكابر ثبت ان الخلافة حق له وخلافة غيره باطلة لان الافضل
متعين للامامة والاقتداء دون المفضول فاجاب بان ما ذكرتم
على تقدير تسليمه لا يقتضي بطلان امامة المفضول لان حكمة
الامامة رعاية احوال الناس ودفع الفتن وقمع المعاندين
وجاز ان يكون امامة المفضول اكثر افضاء هذه المعاني من
امامة الافضل لجواز انه يبغضه الناس بسبب من الاسباب

اولا يكون

الدنيا

اولا يكون له ممارسة احوال الجيش او لا يلتفت الى احوال الدنيا بل
يكون منقطعا الى الله تعالى وح لا يحسن منه رعاية احوال الملك
كما سلم الشيعة من بغض الناس ابا بكر وح يكون امامة كل من
الخلفاء الاربعة حقا ثم يجوز امامان اذا تباعد البلاد بحيث لا يصل
المدد من احدهما الى الآخر قال خاتمة الى آخرها **اقول**
افعال الناس منحصرة في ثلثة اقسام الاشتغال بالحق عن الغير
والاشتغال بالغير عن الحق والاشتغال بالحق مع الغير وذلك
لان افعال الناس الانسان اما ان يكون اشتغالا بالحق اولا
والاول ان كان اشتغالا بالحق عن الغير فهو الاول وان كان
اشتغالا بالحق مع الغير فهو الثاني وان لم يكن اشتغالا بالحق
فهو الثالث لانه ح يكون اشتغالا بالغير عن الحق والاول طريق
اولياء الله تعالى الابرار والثاني سيرة اوساط الناس والثالث
عادة سوافل الناس والثاني عند اهل الطريقة والحقيقة
شرك والثالث كفر والاول فيه السعادة الكلية والبهجة
الحقيقية في الاولى والاخرى فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله
فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها وذلك لان الاشتغال
بالحق هو التوجه الى الله تعالى والاعراض عن الغير وهو الذي

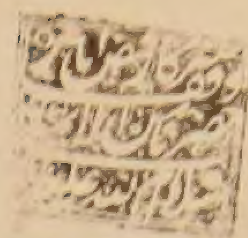
والتوجه بنيل القرب والوصول الى الله تعالى وذلك من اجسم
السعادات واعظم الكرامات والزهد يوجب راحة القلب والبدن
في الدنيا والاخرى بسلامة قلبه عن التعلقات الدنياوية والملاذ
الجسمانية وفراغة بدنه عن الاعمال والاشغال والنقمات والزحمات
التي يكون الناس فيها ومع ذلك يصل اليه ما يحتاج اليه بل الكثر
بعناية الله تعالى وازالة الخلق وفي الاخرة يكون مثابا مكرما
عند الله تعالى سالما عن الحساب والعقاب والراغب في الدنيا
والاخرى لتعلق قلبه بالامور الدنياوية واشتغال بدنه
بالاشغال الشاقة والاعمال المتعبة وحساب الاخرة وعذابها
ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم ان الزهد في الدنيا
يريح قلبه وبدنه في الدنيا والاخرة والراغب فيها يتعب قلبه
وبدنه في الدنيا والاخرة وهذه الدرجة العلية والمرتبة السنية
وهي الاشتغال بالحق عن الغير مسبوقة بالارادة الى الحضرة
الربوبية وذلك ظاهر اذ الارادة مرجحة للافعال الاختيارية
والارادة موقوفة على الاعتقاد الراسخ من اليقين البرهاني
والعقد الايماني بان يأخذ من همه اولى لينبعث الرغبة الصادقة
عن شائبة التردد التي هي احجب الحجب بين العبد والمعبود



لان التردد

لان التردد في شيء ضلالة فيه وتقصير في الجهد بتحقيقه ومانع عن الاقبال
عليه والوصول اليه لا سيما بالنسبة الى الحضرة الربوبية التي ينا بها
الاهتداء والسعي والاخلاص فالتردد هناك يصارف التقصير وعدم
الاخلاص الجالب لسخط الله تعالى وعدم العناية والهداية منه
بخلاف الجزم المطابق فانه نور واهتداء واخلاص ويوجب الاقبال
والوصول فضلا وخاصة فان جزم النفس في الشيء يقتضي توجهها
اليه بالكلية ذاتا وهمما وقوى توهمه وتخيله وغير ذلك ويؤثر في
النجاح بالسلطنة الروحانية فان تسلط الروحانيات على الاشياء
يكون بالهمم والاعتقاد على ان الاخلاص والجد يجلبان الهداية والعناية
من الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا واذا خلصت
الارادة والرغبة في الاعتلاق بالعروة الوثقى فلا بد بعد ذلك من تخلية
السر عن الاوصاف الردية والاخلاق الذميمة مثل الشهوة والغضب
والحرص والحسد والحقد والبخل والتكبر فانها تهبط النفس وتحطها
وتوجهها الى الظلمات الحيوانية والافعال الشيطانية وتشغل
القوى البدنية من الخيال والوهم وغيرها الى الوساوس الشيطانية
فتبعد النفس عن الله تعالى وعنايته وتزيل قابليتها للانوار
القدسية والاثار الالهية وبعد ذلك لا بد من تحلية السر

از اینجا اجزاء افتاده است



ترقی

بالأوصاف المرضية والأخلاق الحميدة لأنها تحقق القلب وتصفي النفس
وتشحذ ذكاءها ويزداد مناسبتها لعالم القدس والأولى بعينها العزلة
الحقيقية عن الخلق لأن مخالطة الناس ومشاهدة أحوالهم وممارسة
أمور الدنيا يسوق النفس إلى الأحوال الردية والأخلاق الذميمة
والثانية بنتويها الشوق إلى الحق لأن الشوق إلى الحق يقتضي رقة
القلب وصفاء النفس والعناية إلى كافة الخلق لانتسابها
إلى الحق فيلزم الاتصاف بالصفات الحميدة والأخلاق المرضية وإذا
حصل للنفس التخلية والتحلية يسهل عليها الإماطة ما سوى الحق عن مطمح
النظر والتوجه شطر الحق فيتم الزهد والعبادة فيحصل بعد ذلك
العرفان والتخلية صيقل النفس عن الكدورات والتحلية تنويرها
وتحليتها والانقطاع عن الغير إلى الحق توجيهها شطر الحق وح يتجلى
عليها حلية جمال وضوء العرفان ويظهر منها بواسطة التزيين بتلك الحلية
آيات عجيبة وآثار غريبة من المعجزات والكرامات لأنها تؤثر الحق والأثر
تأثير في عالم الخلق كمرآة صدية قد صقلت وحوذيت شطر الشمس
فإنها تتحلى بحلية الشمس وتؤثر آثارها من اللمعان والإشراق وإفادة
الحرارة فهذه هي خلاصة سبيل السلوك وزبدة أصول الوصول
ليهتدي بها إلى معارج السالكين ويستدرج منها الجهلاء مدارج العارفين

بعالم

الشوق م

العرفان م

الحق

